

JÜRGEN SCHRAMKE

---

DAS PRINZIP  
ENTHUSIASMUS

---

Wandlungen des Begriffs  
im Zeitalter der Aufklärung und der  
Französischen Revolution



Universitätsverlag Göttingen



Jürgen Schramke  
Das Prinzip Enthusiasmus

Dieses Werk ist lizenziert unter einer  
Creative Commons  
Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen  
4.0 International Lizenz.



erschienen im Universitätsverlag Göttingen 2018

---

Jürgen Schramke

DAS PRINZIP ENTHUSIASMUS

Wandlungen des Begriffs  
im Zeitalter der Aufklärung und der  
Französischen Revolution



Universitätsverlag Göttingen  
2018

#### BIBLIOGRAPHISCHE INFORMATION DER DEUTSCHEN NATIONALBIBLIOTHEK

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnetet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.dnb.de>> abrufbar.

---

Die Veröffentlichung dieser Habilitationsschrift wurde ermöglicht durch die freundliche Unterstützung von Birgit Bergmann, Ruth Florack, Annette le Fort, Jutta Pabst, Joëlle Blache, Carsten Stahmer, André Heers, Dieter Lohaus, Joachim von Wedel-Parlow und Kaspar Pansegrau.

---

Habilitationsschrift im Fachbereich  
Historisch-Philologische Wissenschaften der  
Georg-August-Universität Göttingen, 1995

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den Göttinger Universitätskatalog (GUK) bei der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (<https://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion.

---

Satz und Layout: Annette le Fort  
Texterfassung: Kaspar Pansegrau  
Biografische Angaben: Carsten Stahmer  
Umschlaggestaltung: Annette le Fort

© 2018 Universitätsverlag Göttingen  
<http://univerlag.uni-goettingen.de>  
ISBN: 978-3-86395-365-2  
DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2018-1097>

## VORWORT

Diese Studie erscheint posthum, zum ehrenden Gedenken an ihren im Jahr 2016 verstorbenen Verfasser. Jürgen Schramke hat, allzu bescheiden, seine große Untersuchung zum Konzept des Enthusiasmus im Jahrhundert der Aufklärung – mit der er vor gut zwanzig Jahren an der Universität Göttingen habilitiert wurde – nicht selbst veröffentlicht. Dabei verdient seine grundlegende begriffsgeschichtliche Arbeit schon lange einen würdigen Platz in der Forschung zum 18. Jahrhundert. Als ein wichtiger Mosaikstein zu einem differenzierten Bild von der Aufklärung hat sie bis heute Gültigkeit. Zwar sind inzwischen einschlägige Beiträge zum Enthusiasmus erschienen und der Begriff hat Eingang in die *Ästhetischen Grundbegriffe* und in das *Historische Wörterbuch der Rhetorik* gefunden, doch Jürgen Schramkes Studie bleibt eine umfassende und substantielle Ergänzung zu den Erkenntnissen der jüngeren Forschung. Zumal in ihrer konsequent komparatistischen Perspektive, die den Blick auf die deutschen Verhältnisse um eine Analyse der – für die europäische Aufklärung so wesentlichen – Entwicklung in Frankreich ergänzt.

Auf einer breiten Basis maßgeblicher deutscher und französischer Texte gelingt es Jürgen Schramke nachzuweisen, welch bedeutende Rolle dem Konzept Enthusiasmus in den unterschiedlichen Strömungen der Aufklärung kommt. In einem großen geschichtlichen Bogen von der frühen Aufklärung bis zur Französischen Revolution zeigt er auf, wie der Begriff sich von seinen religiösen Konnotationen löst und zunehmend als eine positive seelische Energie verstanden wird, derer sich die Vernunft bedient, um Praxis werden zu können. Dabei erläutert der Philologe durchgängig auch die Verbindungs- und Trennlinien zu den Begriffen Schwärmerei und Fanatismus im Kontext der zeitgenössischen Diskussionszusammenhänge und belegt zudem den oftmals engen Zusammenhang zwischen Enthusiasmus und Genie-Konzept.

Für die wirkungsmächtige Unterscheidung zwischen (religiösem) Fanatismus und (säkularisiertem) Enthusiasmus interpretiert Jürgen Schramke Shaftesburys *Brief über den Enthusiasmus* als wichtigen Referenztext, bevor er den moralisch aufgeladenen Enthusiasmus-Begriff bei prominenten Vertretern der

französischen Aufklärung in den Blick nimmt: Enthusiasmus als staatsbürgerliche Tugend bei Helvétius, als edle Begeisterung für Wahrheit, Tugend und Freiheit bei Rousseau und als Leidenschaft im Dienst des Gemeinwohls bei Diderot.

Der Vergleich mit Deutschland erweist die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen: Im deutschsprachigen Raum setzt sich die positive Bewertung der Leidenschaft erst allmählich gegen die Gleichsetzung von Enthusiasmus und religiös motivierter Einbildung durch; die enge semantische Verbindung zum Begriff der Schwärmerei prägt hier das Verständnis des Konzepts Enthusiasmus nachhaltig. Jürgen Schramke arbeitet heraus, wie sich nach der Jahrhundertmitte aus der Sinnverwandtschaft ein Gegensatz entwickelt. Eingehend untersucht er die Argumente in der Debatte über Enthusiasmus und Schwärmerei, die Wieland 1776 in seinem *Teutschen Merkur* angestoßen hat mit dem Ergebnis, dass künftig Enthusiasmus aufgewertet und klar von Schwärmerei abgegrenzt wird. Positiv verstanden, lässt sich der Begriff nun auf moralische, gesellschaftliche und politische Anliegen beziehen. So belegen etwa Schubarts Schriften – als Echo auf den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg –, dass dem Enthusiasmus eine patriotische Kraft gegen den Despotismus und eine gemeinschaftsbildende Wirkung zugesprochen wird. Jürgen Schramke kann schließlich zeigen, dass die Reaktionen auf die Französische Revolution, wie sie sich etwa in der deutschen Publizistik der 1790er Jahre oder in Berichten über Reisen in das revolutionäre Frankreich artikulieren, den „Freiheitsenthusiasmus“ der Franzosen beschwören, ja den Enthusiasmus sogar zum konstitutiven Bestandteil des französischen Nationalcharakters erklären. Damit ist der Begriff nicht mehr auf das Individuum gemünzt, sondern auf die Masse des Volks als Subjekt seiner Geschichte.

Als Philologe mit einem ausgeprägten Interesse an Ideengeschichte, als Germanist und Romanist mit langjähriger Erfahrung in Forschung und Lehre an deutschen und französischen Universitäten hat Jürgen Schramke sein Forschungsfeld mit großer Fachkompetenz vermessen. Die Erträge seiner wertvollen Arbeit verdienen Aufmerksamkeit und produktive Auseinandersetzung. Die postume Publikation dieser Studie, die viel mehr ist als eine akademische Qualifikationsschrift, bietet die Voraussetzung dafür. Ihr sind zahlreiche enthusiastische Leser zu wünschen.

Göttingen, im August 2017

Ruth Florack

## INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT ..... 5

### I. EINLEITUNG

1. Problemstellung. Forschungslage ..... 9
2. Semantische Knotenpunkte ..... 21
3. Vernunft und Willenskraft ..... 29

### II. RELIGIONSKRITIK:

ENTHUSIASMUS – FANATISMUS – ABERGLAUBE

1. Voltaires Aufklärungsstrategie ..... 37
2. Ansätze einer Umwertung bei Shaftesbury und Hume ..... 46

### III. DIE MORALISCHE ENERGIE DES ENTHUSIASMUS

1. Apologie der Leidenschaften. Ihre Veredlung zum Enthusiasmus ..... 59
  - a.) Helvétius ..... 59
  - b.) Diderot und die Enzyklopädie ..... 64
  - c.) Rousseau ..... 77
2. Das Pathos der militanten Aufklärung ..... 85
  - a.) Essay über die Vorurteile ..... 87
  - b.) Merciers Versuch über das Drama ..... 94
  - c.) Der späte Diderot ..... 100
3. Aufgeklärter Enthusiasmus bei Condorcet ..... 109

### IV. DIE DEBATTE ÜBER ENTHUSIASMUS UND SCHWÄRMEREI

1. Der ältere Sprachgebrauch ..... 117
2. Begriffsbestimmungen bei Kant ..... 127

3. Wieland. Seine Vorschläge im Deutschen Merkur ..... 134
4. Unterscheidungen bei Lessing und Herder ..... 146
5. Weitere Diskussionsbeiträge ..... 157
6. Letzte Beiträge. Bilanz der Debatte ..... 166

## V. ENTHUSIASMUS UND SCHWÄRMEREI: ANWENDUNGEN

1. Schubart und die Deutsche Chronik ..... 181
2. Wider die „Schwärmerei unserer Zeiten“ ..... 191
3. Enthusiasmus als Naturanlage und als Erziehungswerk ..... 202
4. Der späte Herder ..... 211
5. Seume ..... 220

## VI. GESCHICHTLICHE LEITBILDER GEGEN DEN DESPOTISMUS

1. Begeisterung für die Helden der antiken Freiheit ..... 227
2. Luthersche Reformation und Französische Revolution ..... 237

## VII. REVOLUTIONÄRER ENTHUSIASMUS DER ,NEUFRANKEN‘ – ENTHUSIASTISCHE ANTEILNAHME IN DER DEUTSCHEN ÖFFENTLICHKEIT

1. Vermittler der Begeisterung: Campe, Forster u. a. ..... 245
2. Anlässe und Erscheinungsformen des kollektiven  
Enthusiasmus ..... 255
3. Der Freiheitsenthusiasmus in den Revolutionskriegen ..... 276
4. Französischer Enthusiasmus – deutsches Phlegma ..... 305
5. Kant 1798: neue Begriffsinhalte ..... 315

ANMERKUNGEN ..... 327

LITERATURVERZEICHNIS ..... 387

ÜBER DEN AUTOR ..... 401

## I. EINLEITUNG

### 1. Problemstellung. Forschungslage

Die vorliegende Untersuchung bezweckt eine begriffsgeschichtliche Rekonstruktion und Interpretation vor dem Horizont einer bestimmten ideengeschichtlichen Problematik. Zwar ist ein Begriff von vornherein mehr als ein bloßes Wort, er enthält in sich Bedeutungszusammenhänge, die ihrerseits auf ideengeschichtliche Konstellationen verweisen; insofern hat die Begriffs geschichte wenigstens implizit immer auch mit Weltanschauungen und Ideologien zu tun. Aber einen besonderen Begriff auszuwählen und ihm eine eigene, umfangreiche Untersuchung zu widmen (die nicht als Stichwort-Artikel in einem denkbaren begriffsgeschichtlichen Wörterbuch angelegt ist), erscheint nur dann gerechtfertigt, wenn dieser ins Zentrum einer Ideenbewegung vorgerückt ist und sich als einer ihrer wichtigsten Leitbegriffe aufweisen lässt. Ich gehe von der Hypothese aus, daß „Enthusiasmus“ im Laufe des 18. Jahrhunderts einen Bedeutungsumfang entwickelt, welcher der Universalität der „Vernunft“-Kategorie nur wenig nachsteht. In gewissem Sinne steigt „Enthusiasmus“ zu einem notwendigen Komplement der „Vernunft“ auf und tritt mit ihr in Wechselwirkung (wobei aber der Vernunft-Begriff seine übergreifende Position behält): der Enthusiasmus soll die Forderungen der Vernunft, die Emanzipationsideen, die sie qua Vernunft nur verkünden, aber nicht selbst vollstrecken kann, aufgreifen und sich zu eigen machen, mit Dynamik erfüllen und nachdrücklich verfechten. Betrachten wir aber zunächst den im engeren Sinne begriffsgeschichtlichen Aspekt. „Ein Wort wird zu einem Begriff, wenn dieser Bedeutungszusammenhang, in dem – und für den – das Wort gebraucht wird, insgesamt in das eine Wort eingeht. Der Begriff haftet am Wort, ist aber zugleich mehr als das Wort. Der Begriff versammelt in sich eine Bedeutungsfülle, er ist also – anders als ein Wort – immer mehrdeutig. In der Geschichte eines Begriffs verschiebt sich nicht nur eine Bedeutung des Wortes auf eine andere, sondern der ganze in das Wort eingegangene Komplex verändert sich in seiner Zusammensetzung und Bezogenheit.“<sup>1</sup> Dies gilt um so mehr, wenn der zu untersuchende Begriff nicht allein

dasteht, sondern den Mittelpunkt einer Gruppe von verwandten Ausdrücken bildet, die zeitweise und stellenweise synonym gebraucht werden. Es handelt sich zunächst und hauptsächlich um das Begriffspaar Enthusiasmus/Fanatismus. Im Englischen und Französischen hat es damit sein Bewenden, während im Deutschen eine eigenständige Wortschöpfung und eine Lehnübersetzung (Schwärmerei, Begeisterung) hinzukommen.

Der Gebrauch von „Enthusiasmus“ mit der Bedeutung eines religiösen, und zwar sektiererischen Fanatismus hat seine Wurzeln im Zeitalter der Reformation. Während die humanistische Gelehrsamkeit diese antiken Wörter überhaupt erst wieder verfügbar machte, bestimmten die konfessionellen Spaltungen und Sektenbildungen deren (früh-)neuzeitlichen Sinngehalt. In der gesamten polemischen oder Kontroverstheologie des 16. bis 18. Jhs. zirkuliert (mit obligaten Retourkutschen) der Vorwurf des Enthusiasmus/Fanatismus als Indiz für Ketzerei. Bereits Luther tituliert seine Gegner, besonders die Verfechter einer radikaleren Reformation, die chiliastisch-sozialrevolutionären Strömungen (Münzer; die Wiedertäufer) expressis verbis als „Enthusiasten“: Man solle sich hüten vor jenen, „so sich rühmen, ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und dadurch die Schrift richten, deuten und dehnen ihres Gefallens“ (1537). Der Enthusiast ist jemand, „der vom Worte, Sakrament, Predigtamt nichts hält“; „ein Geister und Enthusiast, der nicht will unter Gottes Wort oder der Heiligen Schrift, sondern Richter und Meister über sie sein aus dem Geist“ (1545).<sup>2</sup> Solche Enthusiasten/Fanatiker/Schwärmer berufen sich also auf unmittelbare göttliche Inspirationen bzw. auf ihr „inneres Licht“ und verachten deshalb die kirchlichen Autoritäten. Wird ihnen daraus ein Vorwurf gemacht, so geschieht das zunächst und zumeist vom Standpunkt einer etablierten Rechtgläubigkeit (wobei die lutherische Orthodoxie vor allem auf die Bibel pocht, während die katholische Orthodoxie sich hinter der priesterlichen Macht und Tradition verschanzt).

Die orthodoxe Polemik wird in der 2. Hälfte des 17. Jhs. und zu Beginn des 18. Jhs. von einer gemäßigt rationalistischen Kritik ergänzt und z.T. abgelöst; beide Varianten stimmen wenigstens darin überein, daß sie den göttlichen Ursprung der enthusiastischen Phänomene und Erlebnisformen leugnen. Man bemüht sich nun, die Selbstdäuschungen der Enthusiasten/Fanatiker auf natürliche Weise zu erklären, nämlich psychologisch als Ausgebnisse einer überhitzen Phantasie,

und noch handfester, physiologisch-pathologisch als Ausdünstungen des melancholischen Temperaments (insofern die schwarze Galle von allen Körpersäften der größten Erhitzung, ja Verbrennung fähig sein soll). Damit verschiebt sich das Problem tendenziell vom Gebiet der Theologie in das der Anthropologie. Diese natürliche Erklärung unter Rückgriff auf die alte Temperamentenlehre, speziell die Doktrin der Melancholie, hat in England ihre frühesten und nachhaltig prägenden Vertreter gefunden: Meric Casaubon mit seinem „Treatise concerning Enthusiasm“ (1655)<sup>3</sup> und Henry More mit der Schrift „Enthusiasmus triumphatus“ (1656).<sup>4</sup> (Beide reagieren damit auf eine ganz aktuelle Herausforderung, die 1652 von George Fox ins Leben gerufene Sekte der Quäker.)<sup>5</sup> John Locke bereicherte die 4. Auflage seines „Essay concerning human understanding“ (1700) mit einem eigenen Kapitel „Of Enthusiasm“ (IV, 19), das typisch ist für jene in Grenzen rationale, halbschlächtig aufgeklärte Kritik, die der jeweiligen geistlichen Macht (hier der anglikanischen Kirche) nicht zu nahe tritt: Das „internal light“ der Sektierer sei unvereinbar nicht nur mit der gesunden Vernunft, sondern auch mit der authentischen, schriftlich beglaubigten Offenbarung, wie sie in der Bibel vorliegt (im Gegensatz zu den unmittelbar gefühlten Privatoffenbarungen der Enthusiasten).<sup>6</sup> Thomasius lieferte eine Übersetzung dieses Abschnitts unter dem Titel „Von der Enthusiasterei“. An Lockes Ausführungen konnte Leibniz in seinen „Nouveaux essais sur l'entendement humain“ direkt anknüpfen.<sup>7</sup> Die Argumente der englischen Autoren wurden auch von deutschen Theologen gern übernommen und gegen den Pietismus gewendet.

In der französischen Sprache ist das fragliche Begriffspaar (wie zahlreiche andere gelehrte Ausdrücke des Altertums) von den Dichtern der Renaissance heimisch gemacht worden.<sup>8</sup> Eine Verengung zu rein theologischen Kampfbegriffen lässt sich in Frankreich erst seit der endgültigen Unterdrückung des Protestantismus (Widerruf des Edikts von Nantes, 1685) beobachten. Als Bezeichnung und Entlarvung eines häretischen Prinzips erscheinen „enthousiasme/fanatisme“ auf bloße Synonyme ohne überschüssige Konnotationen zurückgestutzt. Bossuet und Fénelon<sup>9</sup> verwenden diese Kategorie zur (katholisch-)orthodoxen Polemik gegen die emigrierten Hugenotten, die Jansenisten und andere Sektierer, kurz gegen alle religiösen Gruppen, die einen direkten Kontakt zwischen dem Individuum und Gott herstellen wollen, die sich (angeblich oder tatsächlich) auf unmittelbare Eingebungen des heiligen Geistes berufen und von daher

die Tradition und Autorität des kirchlichen Lehramts geringschätzen. Auch hier wird die orthodoxe Haltung allmählich von einer rationalistischen Denkweise überlagert: wer sich einbildet, mit Gott persönlich verkehren zu können, ist nicht nur anmaßend, sondern vor allem in kraß unvernünftigen Wahnvorstellungen befangen. – Diesen Ansatz führt die frühaufklärerische Religionskritik (Fontenelle, La Motte) sowie Voltaire konsequent zu Ende, dergestalt, daß nun auch und gerade die orthodoxe Priesterreligion als ein Hort des Aberglaubens ins Schußfeld gerät. Bei Voltaire bleibt „enthousiasme“ durchaus negativ und weitgehend synonym mit „fanatisme“, indem beide Begriffe sich mit „superstition“ verbinden: alle Offenbarungsreligionen, mögen sie nun von einer etablierten Kirche oder von nonkonformistischen Sekten gepredigt werden, mögen sie sich auf die einmalig-ursprüngliche Offenbarung einer heiligen Schrift oder auf gegenwärtig-iterative göttliche Inspirationen berufen, sind von dem enthusiastischen Wahn besessen, die alleinige Wahrheit innezuhaben, und tendieren daher unvermeidlich zu fanatischer Intoleranz und Verfolgungssucht.

Der Ausgangspunkt der Begriffsentwicklung von „Enthusiasmus“ im 18. Jh. ist also ein unbedingt vorherrschender negativer Gebrauch. Nach und nach füllt er sich mit positiven Signifikaten und entfernt sich im gleichen Maße von „Fanatismus“, der seine negative Wertigkeit insgesamt beibehält (aber seinerseits auch über den rein religiösen Sinnbereich hinausgeht). Die beiden Begriffe bewegen sich in zunehmend divergente Richtungen, werden aber niemals vollständig voneinander abgekoppelt. Sie erscheinen zunächst als Synonyme, später als Nachbarbegriffe, schließlich als Gegenbegriffe. (Diese Abfolge ist idealtypisch zu verstehen; nach dem Grundsatz der Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen können die verschiedenen Etappen oft zum selben Zeitpunkt nachgewiesen werden.) Die Etappe der Angleichung wurde bereits erwähnt: Enthusiasmus und Fanatismus repräsentieren gemeinsam eine Mentalität, die als Sektierertum von der orthodoxen Theologie, als religiöser Aberglaube schlechthin von der älteren Aufklärung bekämpft wird. In einer zweiten Etappe treten die Konnotationen und die Vorzeichen auseinander: beide Begriffe werden auf die Grundbedeutung einer seelischen Energie zurückgeführt, aber nach ihren nützlichen oder schädlichen Auswirkungen differenziert und verschiedenen Gegenstandsbereichen zugeordnet. Fanatismus ist eine irregeföhrte Energie, insofern sie sich auf religiöse Hirngespinste kapriziert, die sowohl der Vernunft wie dem sozialen

Frieden abträglich sind. Enthusiasmus dagegen ist eine sinnvoll angewendete Seelenkraft, die sich auf erhabene ästhetische oder moralische Ziele richtet und dadurch das Menschheitsinteresse befördert. Diese Auffassung ist charakteristisch für die Hoch- und Spätaufklärung und verbindet sich oft mit der Idee einer bewußten, planmäßigen Umfunktionierung: die so lange sinnlos vergeudete, immer wieder Unheil bringende religiöse Energie soll durch geeignete Erziehung auf Tätigkeitsfelder gelenkt werden, die einem recht verstandenen gesellschaftlichen Nutzen entsprechen. In der letzten Etappe, bei den Verfechtern einer dynamischen und antiabsolutistischen Aufklärungskonzeption, wird „Enthusiasmus“ zu einem moralisch-politischen Kampfbegriff, der den finsternen Mächten des „Fanatismus“ stracks entgegengesetzt ist; für die revolutionäre Ideologie seit 1789 bildet der „Enthusiasmus der Freiheit“ genau den Widerpart zum „Fanatismus der Religion“.⁹a

Im deutschen Sprachbereich wird das genannte Begriffspaar durch zwei weitere Ausdrücke ergänzt. Gottsched hat in seiner „Kritischen Dichtkunst“ (1730) „Begeisterung“ als Lehnübersetzung für „Enthusiasmus“ eingebürgert.<sup>10</sup> Diese Termini bleiben auch in der Folge ziemlich gleichbedeutend; ein Unterschied besteht allenfalls darin, daß „Begeisterung“ von vornherein einen positiven Akzent führt, während „Enthusiasmus“ die negativen Konnotationen seiner theologischen Erblast nicht immer ganz ablegen kann. Klopstock und Hölderlin erheben die Begeisterung in den Rang einer schöpferischen Sehergabe, die dem wahren Dichter zuteil wird. – Anders und komplizierter steht es mit der „Schwärmerei“ und ihren zahlreichen Ableitungen. Luther prägt 1527 den Begriff „Schwermüter“; damit bezeichnet er (wie etwas später mit dem Fremdwort „Enthusiasten“) alle radikalen Sektierer, namentlich die Wiedertäufer. Vom Standpunkt der lutherischen Orthodoxie muß der Kampf an zwei Fronten zugleich geführt werden, nämlich gegen „Papisten und Schwärmer“. So stimmt die „Schwärmerei“ in ihrem ursprünglichen theologischen Sinn auch mit der älteren Bedeutung von „Fanatismus“ überein. Das deutsch-lateinische Wörterbuch von Frisch (1741) gibt an: „Schwärmer in der Religion: fanaticus, sectarius.“<sup>11</sup> Im Laufe des 18.Jhs. verschiebt sich aber das Schwerpunkt auf einen weltlichen und stark abgemilderten Gebrauch. Das Grimmsche Wörterbuch vermerkt für die gesamte Wortsippe (Schwarm, schwärmen, Schwärmer, Schwärmerei u. a.) seit etwa 1770 ein harmloseres Auftreten; „schwärmen“ bedeute insoweit z.B.

„Phantasie und Begeisterung haben“. „Schwärmerei“ entfernt sich also zusehends aus der kompromittierenden Nachbarschaft des „Fanatismus“ und nähert sich der Ausstrahlung des geläuterten „Enthusiasmus“. Letztlich bleibt dieser Begriff irgendwo in der Mitte und in der Schwebe zwischen den beiden anderen. Denn sobald es sich darum handelt, genaue begriffliche Unterscheidungen vorzunehmen, pflegen die zeitgenössischen Autoren Licht und Schatten so zu verteilen, daß alle guten Aspekte dem Enthusiasmus und alle bösen Momente der Schwärmerei anheimfallen. (Vgl. die von Wieland 1776 ausgelöste vielstimmige Debatte über „Enthusiasmus und Schwärmerei“, unten Kap. IV.)

Wenn wir den Enthusiasmus-Begriff nun im Kontext der Ideengeschichte, als eine zentrale Kategorie der verschiedenen Strömungen des Aufklärungsdenkens betrachten, so müssen noch einige Begriffe berücksichtigt werden, zu denen jener in dauerhafte Beziehungen tritt, obwohl sie nicht unmittelbar seinem begrifflichen Umfeld angehören. Das Verhältnis zwischen „Enthusiasmus“ und „Vernunft“ wurde schon kurz berührt. Es ist klar, daß unser Leitbegriff, soweit er bloß in religionskritischer Bedeutung (als fanatischer und abergläubischer Wahn) verwendet wird, in direkten Gegensatz zum Ideal der aufgeklärten Vernunft geraten muß. Vom eng rationalistischen Standpunkt aus ist der Enthusiasmus, selbst wenn er sich nur auf profane Angelegenheiten bezieht, bestensfalls ein Störfaktor; die hitzige, phantastische, unkontrollierte Schwärmerei gilt dann als jugendliche Abirrung vom Wege zu einer vernünftigen Welthaltung. Aber diese Interpretation wird zumindest in der Spätaufklärung völlig zurückgedrängt. Die positiven Elemente des ursprünglichen Begriffs werden dergestalt reaktiviert, daß er nunmehr die erhabenen Forderungen der „Wahrheit, Tugend und Freiheit“ ergreift; d.h. der „edle Enthusiasmus“ begeistert sich für eben jene Normen, welche die gesetzgebende „Vernunft“ mit ihren Mitteln aufgestellt hat. Was das Denken als solches nicht bewirken kann, soll der Enthusiasmus mit seiner Schwungkraft und Willenskraft leisten: die Emanzipationsideen in die Wirklichkeit hineinzutragen. Der sich souverän erklärenden, aber für sich allein ohnmächtigen Vernunft soll der Enthusiasmus gewissermaßen als ausführendes Organ dienen. In dem Maße, wie die Kluft zwischen dem universellen Anspruch der Vernunft und der unverändert vernunftwidrigen sozialen und politischen Wirklichkeit schmerzlich zum Bewußtsein kommt, wird das Verhältnis von Theorie und Praxis zu einem strategischen Problem. Im Enthusiasmus-Be-

griff kristallisiert sich nun die Idee einer wirklich eingreifenden, weltverändernden Praxis. Die Aufklärung wird ungeduldig und will endlich zur Tat schreiten. Aus dieser Perspektive verschwindet nicht nur jeglicher Widerspruch zwischen Vernunft und Enthusiasmus, sondern beide müssen einander notwendig ergänzen, um ihren spezifischen Aufgaben gerecht zu werden. Die nicht selten anzutreffende Formel „aufgeklärter Enthusiasmus“ bezeichnet die vollendete Synthese zweier ursprünglich ganz getrennter Begriffe. (Dies ist nur ein vorläufiger Abriß der Problematik, welche noch eingehender behandelt wird; vgl. unten Kap. I, 3.)

Die „Vernunft“ ist aber nicht nur eine normative Universalkategorie, sondern zugleich (und etwas bescheidener) ein anthropologisch-psychologischer Begriff. In dieser Hinsicht stellen Vernunft bzw. Verstand sowie Urteilskraft die „oberen Seelenkräfte“ dar (nach der rationalistischen Terminologie, die jedoch bald angefeindet wird),<sup>10a</sup> denen ein Komplex von „unteren Seelenkräften“ vorausliegt: Leidenschaft, Gefühl, Empfindung, Einbildungskraft. Die verschiedenen Seelenkräfte des Menschen sind natürlich in jedem Individuum gleichzeitig wirksam und bleiben auf ihre wechselseitige Ergänzung angewiesen. Aber die Einteilung in obere und untere Instanzen bedeutet eine Werthierarchie, welche die Verfechter eines dynamischeren Welt- und Menschenbildes grundsätzlich in Frage stellen: die vitalen Kräfte sollen nicht mehr von einer restriktiven Vernunft, vom engherzigen gesunden Menschenverstand überwacht, unterdrückt oder verstümmelt, sondern in ihrem Eigenwert anerkannt werden. Die Apologie der „unteren“ Seelenkräfte verläuft parallel zur Aufwertung des Enthusiasmus. Leidenschaft entfaltet eine Energie des Willens, die den spontanen Zugriff auf die Wirklichkeit erlaubt. Gefühl und Empfindung sind (vor allem durch den der menschlichen Natur eigentümlichen Affekt des Mitleids) mit einem moralischen Sensorium begabt, das ohne den Umweg über theoretische Maximen spontan Gutes zu tun erlaubt. Durch Willenskraft und moralischen Impetus zeichnet sich aber auch und gerade der Enthusiasmus aus. Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, daß allein der Enthusiasmus von der Vorstellung einer quasi himmlischen Inspiration, d.h. eines „idealischen“ Strebens nach höchstmöglicher Vollkommenheit begleitet wird. Während die Leidenschaften zunächst sinnlich, ichbezogen, sogar egoistisch sind und meistens auch bleiben, wird der Enthusiasmus per definitionem als „erhaben, edel, uneigennützig“ aufgefaßt. – Dagegen

hat die Einbildungskraft, soweit sie vorzugsweise den Dichtern zugeschrieben wird, eine besondere Affinität zur poetischen Begeisterung; der schöpferische Enthusiasmus des Künstlers, der theologisch oder mythologisch auf göttliche Eingebungen zurückgeführt wurde, wird psychologisch und damit rational durch eine ungewöhnlich lebhafte Einbildungskraft erklärt.

In engem Zusammenhang mit dem erneuerten und erweiterten Enthusiasmus-Begriff steht die überschwengliche Idee vom Genie, wie sie in der zweiten Hälfte des 18. Jhs. vorherrschend wird. Das Originalgenie, welches ohne Rücksicht auf kleinliche Regeln und Konventionen Meisterwerke hervorbringt, die gerade durch ihre Eigengesetzlichkeit der Naturwahrheit am nächsten kommen, verkörpert auf exemplarische Weise eine enthusiastische Einbildungs- und Schöpferkraft. Genie und Enthusiasmus bedingen sich wechselseitig; vielfach erweisen sich diese Begriffe als austauschbar. Dabei ist der eine sowenig wie der andere auf Dichter bzw. Künstler beschränkt. Auch große Philosophen, Wissenschaftler, Forscher, Erfinder, Entdeckungsreisende, Staatsmänner, Heerführer, Gesetzgeber, Reformatoren usw., die sich um den Menschheitsfortschritt verdient gemacht haben, werden als Genies gefeiert. (Ihre Größe wird den „Großen dieser Welt“, den Fürsten und Aristokraten, die durch das naturwidrige Privileg der Geburt ausschließlich für große Rollen bestimmt zu sein glauben, polemisch entgegengehalten.) Eine Standardformel lautet, daß ohne Enthusiasmus keine großen Menschen auftreten könnten, keine großen Unternehmungen und Leistungen jemals zustande gekommen wären.<sup>11</sup> Schließlich soll das Genie als Vorbild wirken, zur Nacheiferung anregen und dadurch in jedem Individuum den latenten Enthusiasmus wecken, der die Anspannung aller verfügbaren Kräfte ermöglicht.

Die ältere, „geistigesgeschichtlich“ orientierte Germanistik pflegte den Vernunftbegriff des 18. Jahrhunderts als Rationalismus im engsten und trockensten Sinne zu interpretieren und folglich alle literarischen Strömungen, die sich diesem Bild nicht einfügen wollten, insbesondere die Empfindsamkeit und den Sturm und Drang, von der Aufklärungsepoke abzutrennen und ihr sogar als „irrationalistisch“ entgegenzusetzen. Nach solcher Logik muß natürlich auch das Lob des Enthusiasmus als weiteres Indiz für einen Aufstand des Gefühls gegen die Vernunft erscheinen. Mittlerweile ist dieser hölzerne Schematismus vielfach kri-

tisiert worden und kann im großen und ganzen wohl als abgetan gelten. Ein repräsentatives Beispiel wäre das Einleitungskapitel zu Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur (Band 3); Rolf Grimminger schreibt dort u.a.: „Es war ein folgenschwerer Irrtum der älteren Forschung und ihrer, philosophischem Denken meist grundsätzlich abgeneigten Literaturgeschichten, die Vernunft der Aufklärung pauschal mit dem Rationalismus zu identifizieren.“<sup>12</sup> Ergänzend kann man folgende Definition von Gerhard Sauder danebenstellen: „Die Empfindsamkeit der Aufklärung war keine Tendenz gegen die Vernunft, sondern der Versuch, mit Hilfe der Vernunft auch die Empfindungen aufzuklären.“<sup>13</sup> Im übrigen hatte Ernst Cassirer schon 1932 in seiner „Philosophie der Aufklärung“ ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die verengte Vorstellung von einer rein intellektualistischen Aufklärung der unbefangenen geschichtlichen Prüfung nicht standalte, daß vielmehr das ganze 18. Jahrhundert die Affekte und Leidenschaften als unentbehrliche Impulse für das Leben wie für die Erkenntnis bewertet habe.<sup>14</sup>

Der genannte Schematismus mit seiner Aufspaltung der säkularen Einheit in zwei gegensätzliche Blöcke ist durchaus nicht auf die deutsche „Geistesgeschichte“ beschränkt geblieben. Auch die französische Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jhs. hat das „siècle des Lumières“ in zwei Teile zerlegt und diese den Schlagwörtern „raison“ bzw. „sensibilité“ zugeordnet; durch Einführung einer besonderen Epoche namens „Vorromantik“ (préromantisme), die um 1750 beginnen und im Banne Rousseaus stehen soll, wurde die eigentliche Aufklärung zeitlich und thematisch um die Hälfte verkürzt. Ein Aufsatz mit dem Titel „Unité ou scission du siècle des Lumières?“ von Roland Mortier (1963)<sup>15</sup> setzt sich prinzipiell mit dieser Forschungsrichtung auseinander; einige charakteristische Belege und Argumente (die Mortier als Komparatist z.T. auch der deutschen Literatur entnimmt) sollen hier kurz referiert werden. Die vorherrschende Doktrin zeigt sich am deutlichsten in den Handbüchern, so im weitverbreiteten Leitfaden für den Unterricht von Lagarde und Michard. Dort heißt es: Le XVIII<sup>e</sup> siècle „est marqué vers les années 1750 – 1760 par un tournant décisif : le premier demi-siècle se place sous le signe du rationalisme philosophique, le second sous le signe de la sensibilité préromantique.“<sup>16</sup> Schematischer lässt es sich in der Tat kaum formulieren. Auf der Ebene der Forschung sind die Schwierigkeiten nicht so leicht wegzustutzen, da das literaturgeschichtliche Material selbst sich

gegen eine solche Dichotomie sträubt. So bekennt Paul Hazard, daß Diderot (der ja wie kein anderer im Zentrum der gesamten Aufklärungsbewegung steht) störend wirkt, da er sich nicht in das vorgegebene System einfügen will: „Le fait est que si l'on veut établir des classifications tranchées, – Raison ici, et là, Sentiment – Diderot est un gêneur.“<sup>17</sup> Mortiers Diagnose des Übels klingt uns bereits vertraut: „Tout le mal vient d'une définition restrictive des mots ‚philosophie‘ et ‚lumières‘, assimilés pour les besoins de la cause au rationalisme cartésien.“<sup>18</sup> Dagegen kommt es im Selbstverständnis der Aufklärung gerade auf ein Bündnis zwischen Vernunft und Gefühl und auf die gleichmässige Ausbildung beider an. Programmatisch wird das in einem Artikel der Encyclopédie formuliert: „à mesure que l'esprit acquiert plus de lumières, le cœur acquiert plus de sensibilité“.<sup>19</sup> Das Zusammenspiel beider Prinzipien findet seinen vollkommensten Ausdruck in dem erneuerten und vertieften Enthusiasmus-Begriff. So gipfelt Mortiers Darstellung in der These: „La dominante du siècle, c'est moins le cynisme ou le libertinage que l'enthousiasme, mais cet enthousiasme véritable et philosophique dont Shaftesbury avait fait le privilège des âmes d'élite et qui se fondait, en dernière analyse, sur une sensibilité éclairée par les lumières rationnelles et guidée par l'expérience.“<sup>20</sup>

An dieser Stelle mag eine flüchtige Musterung der für unser Thema relevanten Forschungsliteratur angebracht sein.

Der Artikel von Peter Spoo „Enthusiasm“ (1964)<sup>21</sup> gibt einen brauchbaren Überblick über die Knotenpunkte der Begriffsentwicklung, wobei er sich meist auf englische Textbelege stützt. – Sehr gehaltvoll und anregend ist der Aufsatz von Hans H. Schulte „Zur Geschichte des Enthusiasmus im 18. Jahrhundert“ (1968)<sup>22</sup>; weniger begriffs- als literaturgeschichtlich orientiert, legt er Schwerpunkte (abgesehen vom obligaten Shaftesbury) besonders auf Klopstock, den jungen Schiller und Herder.<sup>23</sup> – Zwei gewichtige Beiträge stammen aus der Feder deutscher Romanisten, beide weitausgreifend und materialreich, aber etwas unsystematisch. Der Aufsatz von Werner Krauss „Über französisch ‚enthousiasme‘ im 18. Jahrhundert“ (1970)<sup>24</sup> beginnt mit Hinweisen und Beispielen zur Begriffsgeschichte in der deutschen Literatur sowie im Frankreich des 16. und 17. Jhs., befaßt sich dann näher mit der Konzeption der Frühaufklärung (Fontenelle und seine Mitstreiter) wie auch Voltaires und seiner Epigonen, verweilt schließlich bei einigen repräsentativen Autoren der Hoch- und Spätaufklärung,

an denen sich die „positive Umwertung“<sup>25</sup> illustrieren läßt; hier werden relativ ausführlich Diderot, Delisle de Sales (ein Rousseau-Schüler), der „Essai sur les préjugés“ (wahrscheinlich von Du Marsais verfaßt und von Holbach bearbeitet) und Morellet dargestellt. Krauss unterstreicht die „gegensätzliche Bedeutung des Begriffs im Verlauf der französischen Aufklärung“; wir haben es „mit einem doppelten, ja einem gegensätzlichen Wortgebrauch“ zu tun; allmählich entfernten sich die negativen und die positiven Vorstellungsinhalte so weit voneinander, „daß das Wort wie ein Homonym wirkte“.<sup>26</sup>

Fritz Schalk behandelt in seinem Aufsatz „Zur Geschichte von enthousiasme“ (1975)<sup>27</sup> den Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jh. In einem ersten Durchgang wird der Begriff bei den französischen Renaissance-Dichtern (mit Rückblicken auf die Antike und Italien), sodann in der klassischen Doktrin (wo er subaltern verkümmert) und schließlich bei wichtigen Autoren des 18. Jhs. (Diderot, Rousseau, Mme de Staël) nachgezeichnet. Dabei geht es vorwiegend um den poetologischen Sinnbereich, verbunden mit einem vorwiegend positiven Wortgebrauch. Im zweiten Durchgang wird der Begriff als religiöser bzw. philosophischer mit vorwiegend negativen Bedeutungen abgehandelt. Hier treten neben französischen Beispielen und Hinweisen auf die einflußreichen englischen Schriften zum Thema auch deutsche Autoren (von Leibniz bis Kant) spürbar in den Vordergrund. Eine solche Zweiteilung erscheint fragwürdig, da nicht nur die Wechselwirkung zwischen beiden Sphären, sondern auch ihre gemeinsame Grundlage aus dem Blick gerät; denn wenigstens für das 18. Jh. gilt Begeisterungsfähigkeit, unabhängig von den verschiedenen Gegenstandsbereichen, als allgemeine seelische Disposition und ist somit schlechthin anthropologisch fundiert. (Daher läßt sich z.B. Diderot keinem bestimmten Anwendungsgebiet unseres Begriffs zuordnen.) – Den häßlicheren Sinnverwandten des Enthusiasmus hatte Schalk schon zuvor in einem Aufsatz „Über fanatique und fanatisme“ (1966)<sup>28</sup> untersucht. Seine Hauptthese lautet, daß die Semantik von „Fanatismus“ nicht auf religiöse Sachverhalte beschränkt blieb, sondern sich z.T. auch verweltlichte und ab 1789 eine Verschiebung ins Politische erfuhr.<sup>29</sup>

Robert Spaemann gibt einen konzisen Abriß der Entwicklung von „Fanatisch“ und „Fanatismus“ (1971)<sup>30</sup> seit der Antike bis ins 20. Jh. Besonders aufschlußreich ist seine Darstellung des (im späten 17./frühen 18. Jh. sich vollziehenden) Paradigmenwechsels von der orthodoxen zur rational-aufgeklärten

Fanatismuskritik.<sup>31</sup> – Eine Kölner romanistische Dissertation von Franz Joseph Meissner bietet „Wortgeschichtliche Untersuchungen im Umkreis von französisch ‚Enthousiasme‘ und ‚Génie‘ (Genf 1979). Diese voluminöse Arbeit ist eigentlich nur wie ein Steinbruch zu benutzen; das überreichlich ausgebreitete Belegmaterial erscheint kaum gedanklich durchdrungen, entwicklungslogisch organisiert und nach übergreifenden Gesichtspunkten gegliedert.<sup>32</sup> – Drei gediegene Bücher thematisieren streckenweise unseren Leitbegriff und sein semantisches Umfeld (abgesehen von sonstigen Berührungspunkten mit der hier skizzierten Problemstellung). Das Standardwerk von Gerhard Sauder zur „Empfindsamkeit“ (1974) enthält einen eigenen Abschnitt über „Enthusiasmus und Schwärmerie“.<sup>33</sup> Hans-Jürgen Schings hat sich im Dritten Teil von „Melancholie und Aufklärung“ (1977) diesem Syndrom zugewandt, und zwar vorrangig den zweifelhaften Erscheinungsformen bzw. abwertenden Deutungsmustern des Enthusiasmus.<sup>34</sup> Umgekehrt beschränkt sich Hans-Wolf Jäger („Politische Kategorien ...“, 1970) unter dem Zwischentitel „Das Prinzip der Begeisterung“<sup>35</sup> auf jenen beifälligen Sprachgebrauch, welcher den dichterischen Schwung mit patriotischem Elan assoziiert, wo poetisch-rhetorische Exaltation und Freiheitsenthusiasmus einander bedingen.<sup>36</sup>

Soviel zur deutschsprachigen Forschungsliteratur. Weniger ergiebig ist für unsere Zwecke das frankophone Terrain. Es fehlt zwar nicht an allgemeineren Untersuchungen zum Komplex der „sensibilité“; aber ich habe keine wirklich monographische Studie in französischer Sprache über den Enthusiasmus-Begriff entdecken können. Im übrigen gilt leider: „Die breiten Darstellungen des ‚préromantisme français‘ wären bestenfalls als Vorarbeiten (Belegsammlungen) zu benutzen.“<sup>37</sup> Gemeint sind die Werke von Mornet, Monglond, Trahard, Van Tieghem (u. a.),<sup>38</sup> welche schon Mortier in der oben referierten Abhandlung einer grundsätzlichen Kritik unterzogen hat. Aus dem englischen Sprachbereich lassen sich dagegen einige Monographien anführen; stellvertretend sei hier ein neueres Buch von Susie Tucker, „Enthusiasm. A study in semantic change“ (Cambridge 1972), genannt.<sup>39</sup>

Alle literaturgeschichtlichen Untersuchungen, die sich von nah oder fern, beiläufig oder gründlich auf die Konzeption der Empfindsamkeit (bzw. sensibilité), auf das Problem der Emotionalität, der Affekte und Leidenschaften im Zeitalter der Aufklärung einlassen, handeln implizit oder explizit auch von der See-

lenkraft Enthusiasmus. Es wäre aber sehr aufwendig und kaum gewinnbringend, anhand der Forschungsliteratur zu diesem unabsehbaren Themenbereich unsere spezifische Fragestellung umreißen und abgrenzen zu wollen. Der Weg zu den Texten selbst ist kürzer und sicherer. Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich daher auf eine Analyse repräsentativer Autoren und Texte.<sup>39a</sup> Es sollen die wesentlichen Etappen der französischen und der deutschen Begriffsentwicklung im 18. Jh. dargestellt werden. Mit diesem komparatistischen Ansatz lassen sich (abgesehen von direkten Einflüssen) sowohl Ähnlichkeiten wie Unterschiede, gleichartige Erscheinungen auch in ihrer zeitlichen Verschiebung<sup>40</sup> aufzeigen. (Gewissermaßen den Schnittpunkt der beiden konvergierenden Stränge bildet das Schlußkapitel, welches dem begeisterten Widerhall der Französischen Revolution in der deutschen Publizistik nachspürt.) – Der englische Anteil kann freilich nicht ganz unberücksichtigt bleiben. Daß Shaftesbury den deutschen Geistesgrößen (Wieland, Herder, Goethe u. a.) nachhaltige Impulse gegeben hat, ist bekannt; auch den jungen Diderot hat er stark geprägt.<sup>41</sup> Seine Konzeption vom „noble enthusiasm“ brachte erstmals jene Um- und Aufwertung, die sich im Laufe des 18. Jhs. fast überall durchsetzen sollte. Und Hume hat mit der Erweiterung der theologischen Kategorie um eine psychologisch-politische Dimension nicht nur auf (den frühen) Kant, sondern auf viele Popularphilosophen eingewirkt.

Im folgenden soll das Einleitungskapitel die semantische und ideologische Konstellation unseres Begriffs noch näher beleuchten. Vor allem geht es dabei um einen bisher verkannten oder vernachlässigten Sinnbereich, der seine Eigenständigkeit erweisen wird, und den ich als „moralisch-politischen Enthusiasmus“ definieren möchte: seelische Energie im Dienste der Aufklärung.

## 2. Semantische Knotenpunkte

Im heutigen Sprachgebrauch verbinden sich mit „Enthusiasmus / Begeisterung / Schwärmerei“ nicht mehr solche Vorstellungen, die unmittelbar auf einen sublimen Gegenstandsbereich abheben. Aus dem jeweiligen Kontext herausgelöst, bleibt diese Wortgruppe richtungslos und ohne eigenes Umfeld. Sich begeistern

oder schwärmen kann man heute für jede beliebige Sache oder Person, wie unbedeutend sie auch sei. Das heißt: der ehemalige Begriff hat sich gewissermaßen zu einem bloßen Wort nivelliert.<sup>42</sup> Zwar ist eine vage ästhetische Beziehung („das Publikum war begeistert“) immer noch gegenwärtig; und umgekehrt kannte schon das 18. Jahrhundert jene banalisierten Verwendungen. Aber im allgemeinen war der Begriff doch mit einer ideellen Aura umgeben und evozierte wenigstens irgendwelche höheren Regionen des Wahren, Schönen und Guten. Überdies verschmolz er in seiner emphatischen Bedeutung regelmäßig mit gewissen Attributen (z.B. „Enthusiasmus der Tugend“, „patriotischer Enthusiasmus“), durch welche eine feste Verbindung zwischen dem enthusiastischen Prinzip und den charakteristischen Motiven der Aufklärung hergestellt wurde. Enthusiasmus ist ja im Grunde nur eine psychische Disposition, die erst durch ihre Zielsetzungen näher bestimmt werden kann.<sup>42a</sup> Auch wegen dieser Struktur ist das Wort (anders als „Vernunft, Freiheit, Menschenrechte, Fortschritt, Perfektibilität“ usw.) nicht mehr ohne weiteres als eines der Leitwörter des 18. Jhs. zu erkennen. Die teilweise ganz präzisen religiösen oder politischen Bedeutungen des nackten Begriffs selbst (am Ausgangspunkt: fanatisches Ketzertum; am Endpunkt: revolutionäre Energie) sind heutzutage vollends verschollen und vergessen.

Um die Mitte des 19. Jhs. war diese begriffliche Ausstrahlung noch nicht endgültig erloschen, wie ein Blick in das Grimmsche Wörterbuch (1854) zeigt. Unter dem Stichwort „Begeisterung“ (das übrigens in neun Zeilen erledigt wird) findet man folgende Musterwendungen: „Himmlische Begeisterung; Begeisterung für Vaterland und Freiheit; glühende Begeisterung für alles Schöne und Gute.“<sup>43</sup> Die religiöse Bedeutung ist nur noch in stark abgebläffter Form greifbar; „himmlisch“ ist mehr ein schmückendes Beiwort und hat weniger theologische als ästhetisch-moralische Konnotationen, löst sich in das Schöne und Gute auf. Dagegen macht sich die politische Bedeutung unmißverständlich geltend: der nationale und revolutionäre Appell des Enthusiasmus, wie er die gesamte Epoche von 1770<sup>44</sup> bzw. verstärkt seit 1789 bis 1848 durchzieht; die „Begeisterung für Vaterland und Freiheit“ wurde in den Revolutionskriegen der Franzosen, im antinapoleonischen Befreiungskampf, im Vormärz und im „Völkerfrühling“ gleichermaßen beschworen. Diese Formel bildet den Abschluß der Begriffsentwicklung.

Der Enthusiasmus-Begriff entfaltet sich zu einem Bedeutungsnetz,<sup>44a</sup> aus dem drei Knotenpunkte hervorzuheben sind: der religiöse bzw. theologische, der poetologische (oder allgemeiner: künstlerische) und der moralisch-politische Sinn. Die beiden erstgenannten Bedeutungen sind in der Etymologie und im ursprünglichen Wortgebrauch (wie ihn Plato kritisch erörtert<sup>45</sup>) bereits vorgezeichnet und hängen dort aufs engste zusammen: das Erfülltsein von einem Gott, die göttliche Inspiration kann in derselben Weise dem Priester als prophetische Gabe und dem Dichter als divinatorisches Vermögen zuteil werden. – (1) Für das 18. Jh. wollen wir zusätzlich unterscheiden zwischen einem religiösen und einem theologischen Aspekt. Der „religiöse“ Begriff wird bejahend gebraucht, sei es im Hinblick auf die heidnische Antike, sei es vorzugsweise in einem neuzeitlich-pantheistischen Sinne (jenes innerweltlich begeisterten Pantheismus, welcher offen oder versteckt das gesamte Säkulum von Shaftesbury bis Hölderlin durchzieht). Dagegen kommt im „theologischen“ Begriff ein pejorativer Sinn zur Geltung, geprägt vom Erbe der orthodoxen Kontroverstheologie und umgebogen von der rationalistischen bzw. aufklärerischen Religionskritik (die mehr zum nüchternen Deismus als zum verzückten Pantheismus tendiert). – (2) Die antike Anschauung vom „göttlichen Wahnsinn der Dichter“ (*furor poeticus*) wurde in der abendländischen Tradition (ausgenommen die Renaissance) meist nur als totes Bildungsgut mitgeschleppt;<sup>46</sup> schließlich waren die olympischen Götter schon lange vertrieben, und die Mythologie der Alten überlebte bloß als gelehrtes Spielzeug. Wenn sich das 18. Jahrhundert jene Konzeption des begeisterten Dichtertums wieder angeeignet hat, so doch mit erheblichen Abwandlungen. Die Inspirationslehre stricto sensu fällt ganz fort: keine supranaturale Gottheit wäre mehr verfügbar, um poetische Werke zu diktieren. Die Quelle der schöpferischen Eingebung wird in die menschliche Psyche selbst zurückverlegt (feurige Einbildungskraft). Vom „Göttlichen“ kann nur noch die Rede sein, so weit es (nach dem pantheistischen Glauben) als Ausfluß der vergöttlichten Natur aufgefaßt wird oder in hyperbolischer Manier die höchsten Wesenskräfte des Menschen bezeichnen soll. – (3) Der „moralisch-politische“ Sinn (mit den Implikationen dieser Wortwahl beschäftigen wir uns später noch) kommt im Laufe des 18. Jhs. hinzu und schiebt sich allmählich in den Vordergrund. Er zieht auch die älteren Bedeutungen in seinen Bann, modifiziert sie oder verändert ihren Stellenwert.<sup>46a</sup> Aus der Perspektive einer nicht rationalistisch verengten

Aufklärung werden die archaisch anmutenden Phänomene des Enthusiasmus (religiöse Schwärmerei, dichterische Begeisterung) neu gedeutet und bewertet, d.h. teilweise kritisiert und verworfen, vor allem aber auf ihre wohltätigen Potenzen hin befragt und mit nützlicheren Funktionen betraut. – Der gesamte, hier nur knapp umrissene Komplex findet seine innere Einheit in der (formulierten oder stillschweigenden) Voraussetzung, daß Enthusiasmus an sich selbst nichts weiter als eine disponibile seelische Energie darstellt, die zur gleichbleibenden anthropologischen Grundausrüstung gehört; sie ist an keinen bestimmten Gegenstandsbereich gebunden, hat sehr verschiedene Ausdrucksformen und kann daher für ganz unterschiedliche Zwecke gebraucht oder mißbraucht werden.

Betrachten wir zum Vergleich die Gliederung des schon erwähnten Aufsatzes von Peter Spoo. Durch vier Zwischentitel wird „Enthusiasm“ (a) „als Fachwort der literarischen Kritik“, (b) „als Schlüsselwort in der religiösen Auseinandersetzung“ und (c) „als Schlüsselwort des Gegenrationalismus“ vorgestellt; hinzu kommt (d) „Die heutige Bedeutung des Wortes“. Wenn wir den Schlußteil beiseite lassen, so entsprechen die Abschnitte (a) bis (c) in etwa den drei Sinnbereichen, deren Umrisse soeben angedeutet wurden. Die beiden ersten sind ohne weiteres mit der poetologischen bzw. theologischen Kategorie gleichzusetzen. Für unsere Fragestellung interessant, weil terminologisch fragwürdig, ist vor allem der Zwischentitel (c) mit dem Stichwort „Gegenrationalismus“. Man braucht gewiß nicht zu unterstellen, daß dieser Ausdruck als Synonym für Irrationalismus gelten soll, um ihn unpassend zu finden. Sein Hauptmangel besteht darin, daß die Zielrichtung nur ex negative definiert wird. Der Sache nach gemeint ist die mehr empfindsame, gefühlsbetonte, sensualistische oder pantheistische, zunehmend dynamische und teilweise auch vitalistische Strömung der Aufklärungsphilosophie seit der Mitte des 18. Jhs. Es empfiehlt sich also, nach gehaltvollerem (in positiver Form definierten) Bestimmungen des auf solche Phänomene gerichteten Enthusiasmus-Begriffs zu suchen.

In dieser Hinsicht gibt der von Werner Krauss wiederentdeckte „Essai sur les préjugés“ (1769)<sup>47</sup> vielfältige Anregungen. Dort wird mit großer Redundanz das Prinzip eines „enthousiasme éclairé“<sup>48</sup> entwickelt. Die streitbaren Philosophen sollen als „enthousiastes éclairés“ unerschrocken die Wahrheit verkünden, auch „unter Einsatz ihres Glücks, ihres Vermögens und ihres Lebens“.<sup>49</sup> Ein solcher Enthusiasmus ist lobenswert, weil er „das Wohl des Menschengeschlechts“

zum Ziel hat.<sup>50</sup> Die glühenden Verfechter der Aufklärung gegen das Vorurteil sind von edlen Motiven erfüllt: „l'amour du genre humain, l'enthousiasme du bien public“ (Liebe zur Menschheit, Begeisterung für das Gemeinwohl)<sup>51</sup>; „l'amour de la vérité, l'indignation contre l'iniquité, l'enthousiasme du bien public“ (Wahrheitsliebe, Empörung über das Unrecht, Enthusiasmus für das Wohl der Gesellschaft).<sup>52</sup> – Diese Formulierungen aufgreifend, könnte man probeweise vom philosophisch-aufklärerischen Enthusiasmus (der Wahrheitsliebe verpflichtet) oder vom humanistisch-philanthropischen Enthusiasmus (der Menschenliebe verpflichtet) sprechen. – Zwar kannte schon Plato einen spezifischen Enthusiasmus der Philosophen (den er viel höher schätzte als die Begeisterung der Dichter), aber derselbe blieb gewissermaßen auf sein Ressort beschränkt, lieferte nur den Antrieb zur theoretischen Spekulation, ohne die Idee eines überspringenden Funken, eines Anstoßes zur praktischen Verwirklichung. Dagegen hat der „philosophische“ Enthusiasmus im Zeitalter der Aufklärung eine Mission zu erfüllen, die ihn vom „Fachgebiet“ Philosophie weit entfernt. Es ist sehr bezeichnend, wenn z.B. der Kantianer Reinhold den Ausdruck „philosophische Enthusiasten“ gebraucht, um so etwas wie eifrige Bekenner der Emanzipation des Dritten Standes zu umschreiben.<sup>53</sup> – Während die maßvolleren Aufklärer gern jenen Enthusiasmus gelten lassen, der im humanistischen Geist, aber ein wenig unverbindlich als „feurige Liebe zum Wahren, Schönen und Guten“ ausgelegt wird (so Wieland 1775),<sup>54</sup> preisen die überschwenglichen Köpfe im Enthusiasmus ein vorbehaltlos philanthropisches Bestreben, eine menschheitsumarmende Haltung. Der dix-huitième Varloot hat es trefflich formuliert: „enthousiasme“ im starken Wortsinne bedeutet „exaltation devant les beaux élans de la nature humaine rendue à sa spontanéité, désir impatient, irrépressible de faire le bonheur des hommes.“

Die schon kurz eingeführte Begriffsbestimmung „moralisch-politischer Enthusiasmus“ verdient m. E. den Vorzug vor allen sonstigen Definitionsversuchen. Mit diesem Attribut lässt sich das ganze Arsenal der Aufklärungsideen und -postulate umspannen, soweit sie eine offen oder versteckt antiabsolutistische Stoßrichtung haben. Die hier zugrunde gelegte wesenhafte Übereinstimmung zwischen Moral und Politik ist selbst ein Postulat, das die aufklärerische Denkform kennzeichnet. Im Gegensatz zum skrupellosen Machtkalkül des Absolutismus, zu seiner Berufung auf Staatsräson und Zweckrationalität (ideologisch

überhöht durch Machiavelli und Hobbes), bestehen die Philosophen des 18. Jhs. darauf, daß die Politik den ewigen Gesetzen der natur- und vernunftgemäßen Moral untergeordnet werden muß. Der Titel der letzten größeren Schrift von Holbach (1776) bezeugt diese Forderung auf exemplarische Weise: „*Éthocratie, ou le gouvernement fondé sur la morale*“. Die Moral selbst soll herrschen, die Regierungsgewalt ist nur auf naturrechtlicher Grundlage legitim. Wenn die Politik sich gewissermaßen in Moral auflöst, dann haben umgekehrt die moralischen Kategorien immer auch eine politische Dimension. So abstrakt moralisierend die Schlagwörter der Aufklärung für heutige Ohren klingen, so subversiv werden sie im 18. Jh. verstanden. Gerade weil diese Tendenzbegriffe immer gegen die bestehenden feudalabsolutistischen Verhältnisse gerichtet sind, erscheinen sie stereotyp und häufig austauschbar; der Autor des „*Essai sur les préjugés*“ bestätigt das ausdrücklich: „Wahrheit, Weisheit, Vernunft, Tugend, Natur sind gleichwertige Begriffe, sie bezeichnen das, was dem Menschengeschlecht nützt.“<sup>56</sup> – Wer zum Lehrer der Menschheit werden will, braucht enthusiastischen Bekennermut, er muß die selbstlose „Begeisterung für Wahrheit, Tugend, Freiheit“ in sich verspüren und bei anderen entfachen. Rousseau schreibt in seinen Bekenntnissen: „Toutes mes petites passions furent étouffées par l'enthousiasme de la vérité, de la liberté, de la vertu.“<sup>57</sup> „Wahrheit“, das meint den Kampf gegen Aberglauben und Vorurteile, gegen den Volksbetrug als Herrschaftsinstrument; „Tugend“ bedeutet die Verurteilung der unmoralischen Kabinettspolitik und der lasterhaften Fürsten, Großen und Höflinge (während sie affirmativ gewendet das sittliche Fundament der Republiken bilden soll); „Freiheit“ ist das Bannerwort gegen den Despotismus schlechthin. Durch die moralische Energie des Enthusiasmus werden nicht nur die Individuen aus ihrer gewohnheitsmäßigen Trägheit aufgerüttelt, sondern alle überkommenen gesellschaftlichen und politischen Zustände angegriffen.

Neben dem neugefaßten Enthusiasmus als Vehikel der Aufklärungs- und Emanzipationsideen können die älteren, theologischen und poetologischen Wortbedeutungen teilweise ihre Autonomie bewahren. So bleibt der negativ als Fanatismus fixierte Sinn unabhängig von der positiven Begeisterung für Tugend und Freiheit, ja gerät inhaltlich in direkten Gegensatz zu dieser; die beiden widerstreitenden Bedeutungen sind simultan verfügbar.<sup>57a</sup> Aber vielfach wird der religiöse Gehalt dem philosophischen, moralischen oder politischen Sinn

assimiliert und untergeordnet; die Glaubenskraft wechselt ihren Gegenstand und ihre Bestimmung, sie wird von einem neuen, weltlichen Ideal in Dienst genommen. Bezeichnend dafür ist die Rede vom „Märtyrer der Wahrheit“:<sup>58</sup> der echte Philosoph muß (nach dem gern zitierten Vorbild eines Sokrates oder Seneca) ebensoviel Mut, Prinzipientreue und Opferbereitschaft aufbringen wie ein fanatischer Prophet oder Sektenstifter, gerade weil es ihm nicht um theologische Hirngespinste, sondern um das vernünftige Menschheitsinteresse geht. (In ähnlicher Absicht wurden 1793 die ermordeten Revolutionäre als „Märtyrer der Freiheit“ verehrt, ihr Kult sollte den katholischen Heiligenkult verdrängen.) Der irregeleitete religiöse Eifer wird also in Richtung eines aufgeklärten Enthusiasmus kanalisiert. Die bisher an den Himmel verschwendete Energie soll jetzt der irdischen Welt zugute kommen.<sup>59</sup>

Entsprechendes gilt für die Begeisterung der Dichter. Allzu oft wird in literaturgeschichtlichen Darstellungen nur der Stellenwert des Enthusiasmus innerhalb der verschiedenen, systematisch oder aphoristisch formulierten Dichtungslehren berücksichtigt. Die poetologischen Kategorien des 18. Jhs. sind aber nicht unabhängig von den Dichtungsinhalten zu erfassen, und vor allem darf die Genie-Konzeption nicht mit späteren Vorstellungen von „reiner Dichtung“, die nur sich selbst zum Zweck hat, vermengt werden. Immerhin ist es eine verbreitete Erkenntnis, daß der Geniekult, insofern er die alte Regelpoetik verwirft, indirekt auch ständische Hierarchien in Frage stellt. Aber dieser Zusammenhang geht über eine bloße Analogie hinaus. Sobald man die thematischen Vorgaben des Enthusiasmus, den anempfohlenen Ideengehalt der begeistert zu schaffenden Werke betrachtet, trifft man wieder auf die bekannten Schlüsselbegriffe. So verkündet Mercier: „Le poète doit s’enflammer pour la vérité, être enthousiaste de toute vertu (...). Il doit détester le despotisme et le flétrir de toutes ses forces“.<sup>60</sup> Die Schlagwörter der militanten Aufklärung, „Wahrheit, Tugend, Freiheit“ usw., gelten also gleichermaßen als Dichtungsmotive wie als Handlungsmotive. Der poetische Enthusiasmus gründet sich auf ein menschheitliches Sendungsbewußtsein.

Wie der Genie-Begriff die großen Dichter und die Helden der Tat umfaßt,<sup>61</sup> so lassen sich poetische Einbildungskraft und weltverändernde Tatkraft nach dem gleichen Prinzip vom Enthusiasmus stimulieren. Ihre Beziehung ist so eng, daß die spezifischen Attribute sich wechselseitig vertreten können: der Helden,

Reformator, Philanthrop etc. fühlt sich dichterisch begeistert, der Dichter fühlt sich philanthropisch begeistert. Seume hat diesen Zusammenhang in den „Apokryphen“ formuliert: „Der Vorzug des Dichters ist das schöne, warme, heiße, glühende Gefühl für Schönheit und Recht und Tugend und Freiheit. (...) Der Mann mit hohem Enthusiasmus, als Held und Richter und Märtyrer, kann das nämliche fühlen, aber dann ist er in dem Momente Dichter.“<sup>62</sup> Der Gedankengang vollzieht sich hier in zwei Etappen: Erweiterung und Rückbindung. Am Anfang steht das Dichtungsvermögen, das aber sogleich von der eigentlich ästhetischen in die moralisch-politische Sphäre ausgreift. Der moralische Impuls des Enthusiasmus eignet noch unmittelbarer den Helden der Tat, aber insofern sie schöpferische Begeisterung verspüren, werden sie wiederum den Dichtern seelenverwandt.

Durch den säkularen Begriffswandel haben sich für „Enthusiasmus“ breitgefächerte Verwendungsmöglichkeiten und schließlich drei relativ selbständige semantische Regionen herausgebildet. Bei Hölderlin gelangen die auseinanderstrebenden Elemente wieder zu einer Synthese, indem das Prinzip der Begeisterung mit der schöpferischen Urkraft der Natur verschmilzt. Seine Hymne „Wie wenn am Feiertage ...“<sup>62a</sup> durchmischt alle Dimensionen einer solchermaßen vertieften Anschauung. Mit dem Attribut „die allerschaffende“ (das eigentlich der Natur zukommt) verleiht Hölderlin der Begeisterung den Rang einer universalen Naturgewalt.<sup>63</sup> Auf dieser Grundlage erneuern sich die konventionellen Begriffsinhalte: aus der (im theologischen Streit verengten) religiösen Bedeutung wird unbegrenzter Pantheismus; der moralisch-politische Sinn intensiviert sich als revolutionäre Energie (ausgedrückt in den „Zeichen und Taten“ der Französischen Revolution,<sup>64</sup> im „Waffenklang“ des Revolutionskrieges); das poetologische Konzept (oftmals zur bloßen Autosuggestion, ja zu einer Art Kunstgriff verkümmert) wird ernst genommen als jene überwältigende Inspiration, die den „Dichterberuf“ zum prophetischen Auftrag erhöht.<sup>65</sup> Übrigens kann der emphatische Begriff von „Natur“ (in seiner anti-ständischen und anti-hierarchischen Zuspitzung) die soeben angedeuteten Vorstellungsbereiche ohne weiteres selbst vertreten: als Naturreligion (pantheistische Identität von Gott-Natur), als revolutionäres Naturrecht („die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht“), als schöpferische Naturgabe der Dichter.<sup>66</sup> – Die bildliche Struktur der Hymne ist großenteils von der Metaphorik des Gewitters geprägt, welches Naturphänomen

sinnfällig auf das Prinzip Begeisterung verweist. Das Gewitter äußert sich im Zusammenspiel von Blitz, Donner und Regen, und diese drei Momente (schon in der 1. Strophe explizit benannt) entsprechen nach ihrer inneren Bildlogik den Hauptbedeutungen des Enthusiasmus. Der Blitzstrahl veranschaulicht die göttliche Inspiration des Dichters.<sup>67</sup> Der Donner evoziert die politische Erschütterung und die freigesetzte revolutionäre Energie (als akustischer Sinneseindruck ähnelt er dem Kanonendonner, dem gewaltigsten „Waffenklang“).<sup>68</sup> Schließlich kann der Regen als Gnade der vergöttlichten Natur (vom Himmel geschickt und für den „Landmann“ segenspendend) zum Gleichnis einer pantheistisch-religiösen Erweckung werden. Wie die drei Momente des Gewitters gehören alle Erscheinungsformen der Begeisterung untrennbar zusammen, sind aber gleichwohl deutlich unterschieden.

### 3. Vernunft und Willenskraft

„La raison la plus éclairée ne donne pas d’agir et de vouloir.“  
(Vauvenargues)<sup>69</sup>

„Enthusiasmus“ hat eine ganz ähnliche semantische Entwicklung durchlaufen wie „Leidenschaft“. Deren ursprüngliche Bedeutung hat sich nicht nur verändert, sondern in bestimmter Hinsicht geradezu umgekehrt: aus einem leidenden/passiven Verhalten, wie es die Etymologie von „Leidenschaft/Passion“ noch deutlich erkennen lässt, wurde eine aktive Haltung, Drang und Triebkraft. Auch die Etymologie des „Enthusiasmus“ (Erfülltsein vom göttlichen Geist) impliziert zunächst vollständige Passivität: der von heiligen bzw. dämonischen Ein gebungen ergriffene Mensch ist ein bloßes Gefäß, wie etwa die Priesterin des delphischen Orakels, bloß eine Art Orgelpfeife, durch welche der Wind (das Pneuma) bläst (um eine sarkastische Formulierung Herders<sup>70</sup> zu gebrauchen). Im 18. Jh. tritt die passive oder kontemplative Bedeutung (Inspiration oder Andacht) immer mehr in den Hintergrund,

Enthusiasmus gewinnt zunehmend den Sinn von Selbsttätigkeit,<sup>71</sup> Energie und Willenskraft. Diese Tendenz erfasst z.T. auch den Begriff der „Empfind-

samkeit (sensibilité)“, trotz seiner Konnotation weichherzigen Mitfühlens. So definiert Diderot eine „sensibilité agissante“, Rousseau eine „sensibilité active et morale.“<sup>72</sup>

Seitdem der „Enthusiasmus“ nicht mehr auf religiösen, abergläubischen Fanatismus festgelegt ist, also seine inhaltliche Fixierung abgestreift hat, bezeichnet er zunächst (gewissermassen auf der Nullstufe) nur einen angeregten seelischen Aggregatzustand ohne bestimmtes Objekt; aber dieser erregte und erwartungsvolle Zustand ist doch schon auf das „Idealische“ (wie die Zeitgenossen sagen) orientiert, mit der Bereitschaft, sich für neue Ideen und Ideale zu begeistern. Hier bieten sich nun in erster Linie die hochgesteckten naturrechtlichen Forderungen und geschichtsphilosophischen Zielbestimmungen der „Vernunft“ an.

Vom analytischen Verstand ist die Vernunft mit ihrem Streben nach Synthese, Zusammenschau und globaler Erkenntnis wohl zu unterscheiden. Der Vernunftbegriff der Aufklärung (ja der ganzen neuzeitlichen, vernunftgeleiteten Philosophie von Bacon bis Hegel) geht über die Bedeutung einer kritischen Verstandestätigkeit weit hinaus, indem er auf die Totalität des Menschen und seiner Welt gerichtet ist. (Daher können die Universalkategorie „Vernunft“ und der emphatische Begriff „Natur“ einander als Synonyme vertreten, besonders bei attributivem Gebrauch.<sup>73</sup>) Wenn der Vernunftbegriff den Menschen in der Gesamtheit seiner Wesenskräfte zu umgreifen sucht, so darf er die Ebene der Sinnlichkeit und der Emotionalität nicht zugunsten des Denkens vernachlässigen oder abwerten.

Im Kampf mit dem Aberglauben (bzw. dem christlichen Glauben schlechthin) ist die autonome Vernunft besser gerüstet, sobald sie es versteht, die „Glaubenskraft“ (das psychologische Substrat der Dogmen-, Traditions- und Autoritätsgläubigkeit) ihrem eigenen Anpruch unterzuordnen. Denn es gibt auch einen spezifischen Glauben an die Macht der Vernunft.<sup>73a</sup> Insofern man vom Vernunftglauben der Aufklärungsphilosophie sprechen kann, wird der Enthusiasmus qua Glaubenskraft, gepaart mit Willenskraft, zu einem notwendigen Moment desselben.

Die Kategorien Vernunft und Enthusiasmus erweisen sich in dem Maße als kompatibel und schließlich als komplementär, wie sie ihren Geltungsbereich erweitern, aus sich herausgehen und Anspruch auf eingreifende Wirkun-

gen in der Praxis erheben. Die Vernunft stellt naturrechtliche Normen auf, der Enthusiasmus soll dafür sorgen, daß die Wirklichkeit sich nach diesen Vorgaben richtet.

Das 18. Jahrhundert hat sich selbst mit Vorliebe als das Jahrhundert der Aufklärung bezeichnet. „Unser aufgeklärtes Jahrhundert“, „notre siècle éclairé“ – diese optimistische und oft selbstzufriedene Formel kehrt wie ein Leitmotiv wieder. Die Zuversicht bedeutete gewiß nicht, daß man das Werk der Aufklärung schon für vollendet hielt, aber weit verbreitet war die Vorstellung von einem unaufhaltsamen Fortschreiten der Vernunft. Die Vernunft schien sich kraft ihrer inneren Stärke und Wahrheit ganz von selbst durchsetzen zu müssen. Die Lichtmetapher begünstigte eine solche Betrachtungsweise: wie das Licht dort, wo es hinkommt, zwangsläufig die Finsternis vertreibt, wie der anbrechende Tag die Nacht ablöst, so schien auch der schließliche Sieg der einmal aufgegangenen Vernunft über Unwissenheit, Aberglauben und Vorurteile von vornherein festzustehen. Freilich wurde die Vernunft nicht als äußere Naturkraft, sondern als eine Kraft der menschlichen Natur aufgefaßt; sie muß von der Menschheit getragen und ausgebreitet werden, woraus sich das Programm der aktiven Aufklärung im Sinne von Erziehung ergibt. Aber dahinter stand doch der Gedanke, daß sich nach einer allgemein gewordenen Erleuchtung der Köpfe die gesellschaftlichen Mißstände ganz von allein erledigen würden.

Dieser selbstgewisse Optimismus mußte früher oder später Widerspruch hervorrufen. Denn einerseits zeigte die Erfahrung, daß dem intellektuellen Fortschritt kein vergleichbarer moralischer und politischer Fortschritt entsprach; die Aufklärung drang ins Bewußtsein der Menschen (zumindest der lesekundigen) ein, blieb aber in der Wirklichkeit, wie es schien, ziemlich folgenlos. Und andererseits besann man sich darauf, daß die Vernunft als solche nur Erkenntnis, aber keine Taten hervorbringen kann; es kommt auch auf den praktischen Weltbezug, auf die handelnde Energie an, und dazu sind andere „Seelenkräfte“ vonnöten – Gefühl, Leidenschaft, Enthusiasmus. In anthropologischer und psychologischer Hinsicht wurde die Alleinherrschaft des Denkens als Verstümmelung der Persönlichkeit und Schwächung ihrer Willenskraft zurückgewiesen. In sozialer und politischer Hinsicht erweckte die Rede vom Zeitalter der Aufklärung den Verdacht, sie wolle nur den Absolutismus erklären, anstatt für die strengen Forderungen der Vernunft gegenüber den bestehenden vernunftwidrigen Verhält-

nissen einzutreten. Solcher Widerspruch wurde in Frankreich seit den fünfziger Jahren (mit den ersten Schriften Rousseaus) und verstärkt seit Beginn der siebziger Jahre angemeldet, in Deutschland äußerte er sich nachdrücklich durch die Sturm-und-Drang-Bewegung (insbesondere mit Herders Schriften). Hier findet zweifellos ein Bruch mit der älteren bzw. der bedächtigen Aufklärungskonzeption statt. Die oft polemisch übersteigerte Kritik kann jedoch nicht verdecken, daß auch diese neuen Strömungen mit ihrem dynamischeren Weltbild mehrheitlich (trotz einiger markanter Ausnahmen)<sup>74</sup> an den Grundpositionen der Aufklärung festhalten. Es handelt sich nicht um eine generelle Absage, sondern um den Aufweis von Einseitigkeiten und Halbherzigkeiten, also letzten Endes um eine vertiefende und erweiternde Selbtkritik der aufgeklärten Vernunft.

In der radikalen Spätaufklärung bzw. im Sturm und Drang verdüstert sich die Stimmungslage und wird teilweise pessimistisch, was aber weniger resignative als ungeduldig-aktivistische Haltungen zur Folge hat. Die Krise des Feudalabsolutismus schärft den Blick für die Widersprüche der Geschichte, für die zerklüftete politisch-soziale Wirklichkeit. Der Glaube an einen automatischen Fortschritt der Vernunft geht verloren. Um so dringender stellt sich das Problem, wie das Vernünftige in die Praxis umgesetzt, gegen die Trägheitskraft des Bestehenden verwirklicht werden kann. Man macht sich nun klar, daß, um der „Vernunft“ (im naturrechtlichen Sinne) zum Durchbruch zu verhelfen, die bloße Vernunft (als die vornehmste der menschlichen Seelenkräfte) gerade nicht ausreichend ist, sondern ausführender Organe bedarf, d. h. Willenskraft, Leidenschaftlichkeit, moralische Energie mobilisieren muß. Diese „unteren Seelenkräfte“ müssen aber zunächst einmal aufgeklärt und veredelt werden, sie sollen sich durchaus nicht der Anleitung durch die Vernunft entziehen. Die Energie der Leidenschaft, aber moralisch geläutert und von einer höheren Einsicht gelehnt – das ist die Grundbedeutung des positiven Enthusiasmus-Begriffs, wie er sich im Laufe des 18. Jahrhunderts herausbildet. Die Formeln „Enthusiasmus der Wahrheit“, „Enthusiasmus der Tugend“, „Enthusiasmus der Freiheit“ zeigen beispielhaft, wie die Aspirationen der Aufklärung, vertreten durch ihre typischen Leitwörter, nunmehr der Triebkraft des leidenschaftlichen Gefühls anvertraut werden. Es sind dem Gehalt nach nur die bekannten Postulate der Vernunft, aber in überschwenglicher Form, mit dem Pathos der kämpferischen Entschlossenheit.

Herders Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ (1774), ein wichtiges Manifest des Sturm und Drang, wendet sich heftig gegen jene selbstgenügsame Aufklärung, welche nur in den Köpfen stattfindet, aber nicht die Wirklichkeit ergreift, nicht zur Tat schreitet. Er polemisiert gegen die „Schmeichler ihres Jahrhunderts“;<sup>75</sup> während man „über das Licht unsres Jahrhunderts“ lobjauchzt, beklagt er im Gegenteil das „matte, ärgerliche, unnütze Freidenken“, welches dem Zeitalter „Wärme in Ideen und Kälte in Handlungen“ beschert hat.<sup>76</sup> „Aufklärung! Wir wissen jetzt so viel mehr, hören, lesen so viel, daß wir so ruhig, geduldig, sanftmütig, untätig sind.“<sup>77</sup> Die Polemik richtet sich speziell gegen den aufgeklärten Absolutismus (es wird auf König Friedrich von Preußen angespielt): Herder behauptet, daß „mit der Aufklärung auch ebenso viel luxurierende Mattigkeit des Herzens“ einhergeht, „mit Freiheit zu denken immer Sklaverei zu handeln, Despotismus der Seelen unter Blumenketten“.<sup>78</sup> Wird hier der Aufklärungs-Begriff als solcher in Mitleidenschaft gezogen, so hat er doch schon in Herders reifen geschichtsphilosophischen Werken der achtziger und neunziger Jahre seine alte Würde zurückerlangt.<sup>79</sup> Aber das Kriterium der Lebenspraxis bleibt gültig: Aufklärung darf sich nicht auf bloße Verstandeskultur beschränken, sondern muß den handelnden Menschen bilden, sie ist niemals Selbstzweck, sondern Mittel zur Umgestaltung der Wirklichkeit.

Von einem anderen Standpunkt und mit ganz anderen Schlußfolgerungen kritisiert Schiller die „bloß theoretische Kultur“ der aufgeklärten höheren Stände.<sup>80</sup> In den Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ entwickelt er Gedankengänge, die sich, aus ihrem Kontext herausgelöst, mit den Argumentationsmustern der ungeduldigen und selbstkritischen Aufklärung zu decken scheinen. Besonders der 8. Brief, wo an das Gefühl, das Herz, die Willenskraft, die Energie des Muts, den handelnden Trieb etc. appelliert wird, ließe sich ohne weiteres zur Rechtfertigung des Enthusiasmus verwenden:

Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; *vollstrecken* muß es der *mutige Wille* und das *lebendige Gefühl*. Wenn die Wahrheit im Streit mit Kräften den Sieg erhalten soll, so muß sie selbst erst zur Kraft werden und zu ihrem Sachführer im Reich der Erscheinungen einen Trieb aufstellen; denn Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt. Hat sie bis jetzt ihre siegende

Kraft noch so wenig bewiesen, so liegt dies nicht an dem Verstande, der sie nicht zu entschleiern wußte, sondern an dem Herzen, das sich ihr verschloß, und an dem Triebe, der nicht für sie handelte.<sup>81</sup>

Die Wahrheit kann sich nicht selbst verwirklichen, das Gesetz der Vernunft braucht ein ausführendes Organ, um praktisch in Kraft zu treten. Dafür ist die Energie der Gefühle und Triebe unentbehrlich; aber nicht im Rohzustand, sondern in sittlich veredelter Gestalt wird ein Trieb zum Sachwalter der Wahrheit. Ebendies ist der eigentliche Sinn des „Enthusiasmus“, wie er in der zweiten Hälfte des 18. Jhs. gerühmt wird: eine uneigennützige Leidenschaft, die sich an den Geboten und Verheißungen der „Vernunft“ entzündet und ihnen durch große Taten oder Werke Geltung verschaffen will. – In der Epoche der Französischen Revolution schiebt sich die aktuelle Bedeutung des „Enthusiasmus der Freiheit“ immer stärker in den Vordergrund; diese meint Schiller nun gerade nicht (weshalb er wohl auch das Wort vermeidet), da ihm der Verlauf der Revolution zu beweisen scheint, daß die Menschen für politische Freiheit noch nicht reif sind. Er hält den direkten, moralisch-politischen Weg zur Emanzipation für ungangbar und empfiehlt statt dessen einen indirekten Weg über die ästhetische Persönlichkeitsbildung. Man darf sein Programm der „ästhetischen Erziehung“ nicht mit einer Doktrin der reinen Kunst verwechseln, denn es bezweckt die „Veredlung der Gefühle und die sittliche Reinigung des Willens,“<sup>82</sup> welche die Menschen langfristig auch zur „bürgerlichen Freiheit“ fähig und reif machen soll. Die Erziehungsidee als solche bleibt im Horizont des Aufklärungsdenkens. Aber sie konzentriert sich nunmehr auf die ästhetisch beeinflußbaren menschlichen Kräfte, die ihrerseits moralische Handlungsimpulse vermitteln.

Schiller hatte die „Briefe“ ursprünglich an seinen Mäzen, Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg, gerichtet; diese Erstfassung zeigt viel deutlicher, daß die Erfahrungen der Französischen Revolution den Anstoß für seinen geschichtsphilosophischen Entwurf geliefert haben. Im selben Jahr (1793) korrespondierte der Herzog auch mit dem Leipziger Philosophieprofessor Ernst Platner über den Problemkreis der Revolution. Er wollte vor allem die Frage beantwortet wissen, ob ein Übergreifen des revolutionären Feuers auf Deutschland zu erwarten sei. Platner stellt keine Betrachtungen über die sittliche Reife der Völker an, er untersucht das Verhältnis zwischen

theoretischer Einsicht und praktischer Handlungsbereitschaft und kommt zu dem Schluß, daß die Deutschen keinen Umsturz vollbringen werden, weil ihnen der staatsbürgerliche Enthusiasmus fehlt:

Was helfen die deutlichsten Begriffe von den Rechten des Bürgers, wenn der Bürger in sich selbst zu mutlos und durch seine Verhältnisse zu sehr beschränkt ist, um sie geltend zu machen? Was nützen alle noch so erhabene Gesinnungen von den natürlichen Ansprüchen und Rechten des Menschen, wenn sie bloß in der Einbildungskraft begeisterter Dichter aufwallen oder in den Herzen schüchtern Philanthropen beschlossen bleiben, wenn keine bürgerlichen Leidenschaften dadurch entzündet und in Ausbruch gesetzt werden?<sup>83</sup>

Es geht wieder um das Verhältnis zwischen Vernunft und Willenskraft (genau wie in dem zitierten Passus von Schiller, nur daß Platner die Frage politisch zuspitzt). Die natürlichen Rechte des Menschen und Bürgers werden als „Norm der Vernunft“<sup>84</sup> vindiziert, doch um sie wirklich durchzusetzen, bedarf es einer „patriotischen Leidenschaft“.<sup>85</sup> Vom Enthusiasmus ist in doppelter und gegensätzlicher Hinsicht die Rede: hier poetische Begeisterung, dort revolutionäre Entschlossenheit. Die Begeisterung der Dichter (insofern sie auch für jene Menschenrechte glüht und nicht nur tautologisch auf die Poesie zurückverweist) mag zwar viele Gemüter mit „Freiheitsschwärmerei“ erfüllen, aber sie ersetzt keine Taten. In die gleiche Richtung zielt Fichte mit dem pathetischen Ausruf: „Habt ihr die goldenen Flügel des Genius je rauschen gehört? – nicht dessen, der zu Gesängen, sondern dessen, der zu Taten begeistert.“<sup>86</sup>

Der späte Herder widmet dem Begriff, welcher im Mittelpunkt unserer Untersuchung steht, einen historischen Rückblick (1802) und bekennt sich noch einmal zum täglichen Weltbezug: „Von M. Casaubonus haben wir eine Abhandlung über den Enthusiasmus, in der er als Gattungen desselben den divinatorischen, kontemplativen oder philosophischen, den rhetorischen, poetischen und Bet-Enthusiasmus gelehrt durchgeht. Es ist eine Schulübung; sonst würde er den praktischen, den Taten-Enthusiasmus nicht übergangen haben.“<sup>87</sup>



## II. RELIGIONSKRITIK: ENTHUSIASMUS – FANATISMUS – ABERGLAUBE

### 1. Voltaires Aufklärungsstrategie

Für Voltaire bedeutet Enthusiasmus die überhitzte Einbildung, im Besitz einer geoffenbarten göttlichen Wahrheit zu sein. Diese grundlose und gefährliche Einbildung führt zu einem fanatischen Missionsdrang, der die angebliche Wahrheit mit allen verfügbaren Mitteln ausbreiten und den Widerspenstigen mit Gewalt aufdrängen will. Enthusiasmus und Fanatismus gehören also aufs engste zusammen, die beiden Begriffe erscheinen oft austauschbar und damit bis zu einem gewissen Grade als Synonyme. Sie sind zwar nicht identisch, aber doch zwei Seiten derselben Medaille: Enthusiasmus ist irgendeine überspannte religiöse Überzeugung, Fanatismus ist die praktische Anwendung davon; ersterer bedeutet eine verrückte Einbildung, letzterer ebendiese Verrücktheit, insofern sie zur Tat schreitet. In der Voltaireschen Vorstellungswelt ist Fanatismus immer mit Massakern und Blutvergießen assoziiert: er beschwört unermüdlich die Kalamitäten, die der Fanatismus im Laufe der Geschichte verursacht hat: Kreuzzüge, Inquisitionen, Scheiterhaufen, die Bartholomäusnacht, Religionskriege und Bürgerkriege, Morde und Attentate, im besten Falle Intoleranz gegenüber den jeweiligen religiösen Minderheiten. Die moralisch-psychologische Voraussetzung dieser verheerenden Praxis des Fanatismus findet sich eben in der enthusiastischen Gemütsverfassung.

Im „*Dictionnaire philosophique*“ (Erstausgabe 1764) sind den beiden uns interessierenden Schlüsselbegriffen eigene Artikel gewidmet; Voltaire versucht hier z. T., präzise Definitionen zu geben. Besonders aufschlußreich ist die folgende Distinktion:

Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, et ses imaginations pour des prophéties, est un enthousiaste ; celui qui soutient sa folie par le meurtre, est un fanatic.<sup>1</sup>

Der Unterschied ist also derjenige zwischen Gesinnung und Handlung, und dieser Unterschied ist gewiß nicht gering zu schätzen, wenn es sich um Mord handelt. Aber dennoch sind Enthusiasmus und Fanatismus nur graduell verschieden, beide speisen sich aus der gleichen Quelle.<sup>2</sup> Zwar schreitet nicht jeder Enthusiast gleich zur Tat, aber er wird doch zumindest versuchen, seine Doktrin zu verbreiten; und unter seinen Adepten wird früher oder später einer zur Gewaltanwendung bereit sein. Man muß also den Glauben an übernatürliche Eingebungen an der Wurzel bekämpfen. – Voltaire gibt unmittelbar anschließend ein Beispiel für obige Distinktion:

Jean Diaz, retiré à Nuremberg, qui était fermement convaincu que le pape était l'Antéchrist de l'Apocalypse, et qu'il a le signe de la bête, n'était qu'un *enthousiaste*; son frère, Barthélémy Diaz, qui partit de Rome pour aller assassiner saintement son frère, et qui le tua en effet pour l'amour de Dieu, était un des plus abominables fanatiques que la superstition ait pu jamais former.<sup>3</sup>

Das Beispiel dieser beiden todfeindlichen Brüder zeigt, daß die religiösen Eiferer sich ebenso unter den Katholiken wie unter den Protestantten finden (auch wenn in diesem Falle der Papist, da er den eigenen Bruder ermordet, schlimmer ist als der Antipapist). Bei der Betrachtung antagonistischer Religionsparteien gibt Voltaire grundsätzlich beiden Seiten unrecht. Denn für ihn handelt es sich doch nur um verschiedene Formen des Aberglaubens (superstition). Enthusiasmus ist die Empfänglichkeit für abergläubische Vorstellungen, für sinnlose Dogmen und Riten, für eine falsch verstandene Frömmigkeit: „L'Enthousiasme est surtout le partage de la dévotion mal entendue.“<sup>4</sup> Da der Enthusiasmus / Fanatismus seine Energie gerade aus der Konfrontation mit der jeweiligen gegnerischen Religionspartei zieht, läßt er sich nur dadurch unschädlich machen, daß alle theologischen Systeme als Hirngespinsten entlarvt werden. Voltaire verfährt konsequent nach dem Prinzip, das mit der französischen Redewendung „renvoyer dos à dos“ (den gegnerischen Parteien gleichermaßen heimleuchten) umschrieben wird. Ob es sich um feindliche Kirchen, konkurrierende Sekten oder rivalisierende geistliche Orden handelt, immer werden sie auf die gleiche Stufe gestellt: „Je conçois bien que des fanatiques d'une secte égorgent les enthousiastes d'une autre secte, que les franciscains haïssent les dominicains (...).“<sup>5</sup> Näherliegend als die

spätmittelalterliche Rivalität der Franziskaner und der Dominikaner innerhalb der römisch-katholischen Kirche ist für Voltaire die erbitterte Feindschaft der Jansenisten und der Jesuiten im Rahmen des französischen Katholizismus des 17. und 18. Jahrhunderts; auch hier weigert er sich, der einen oder der anderen Seite irgendwelche Zugeständnisse zu machen. Noch 1777 (ein Jahr vor seinem Tod) bemerkt er in einem Zusatz zu seiner Schrift „Sur les Pensées de M. Pascal:“

Les fanatiques de Port-Royal [sc. die Jansenisten] et les fanatiques Jésuites se sont réunis pour prêcher ces dogmes étranges avec le même enthousiasme ; et en même temps ils se sont fait une guerre mortelle.<sup>6</sup>

Ihre Streitigkeiten über die Modalitäten der göttlichen Gnade gehen von den gleichen fundamentalen Dogmen des Christentums aus und entspringen der gleichen zelotischen Geistesverfassung. Der Dogmenstreit ergibt sich naturnotwendig aus dem Glauben an die Existenz unfehlbarer Dogmen; daher ist jede Berufung auf göttliche Offenbarungen – sei es durch unmittelbare Inspiration, sei es durch überlieferte heilige Schriften – als Aberglaube zu verwerfen. Positive Religionen, deren geoffenbart Wahrheiten einer permanenten Exegese fähig und bedürftig sind, bringen endlose Spaltungen hervor und entfachen so stets von neuem den Fanatismus. Einzig die natürliche Religion, der Deismus ohne jedes theologische Lehrgebäude, ist der Vernunft angemessen und der staatsbürglichen Eintracht zuträglich.

Schon dreißig Jahre zuvor, in den „Lettres philosophiques“ (Erstausgabe 1734; auch „Lettres anglaises“ genannt), hatte Voltaire seine Beobachtungen über das Phänomen des Enthusiasmus mitgeteilt. Die ersten vier dieser Briefe aus England befassen sich mit den Quäkern, und obwohl Voltaire dieser Sekte wegen ihrer gesellschaftlichen Tugenden eine gewisse Hochachtung nicht versagt, begegnet er ihrem sektiererischen Eifer und ihrer Proselytenmacherei mit ironischer Ablehnung. So beschreibt er, wie George Fox, der Begründer der Quäker, seine Gefängniswärter bekehrt hat:

Il se mit à les prêcher ; d'abord on rit, ensuite on l'écoute ; et comme l'Enthusiasme est une maladie qui se gagne, plusieurs furent persuadés, et ceux qui l'avaient fouetté devinrent ses premiers Disciples.<sup>7</sup>

Der Enthusiasmus ist also eine ansteckende Krankheit. Gegen solche Ansteckung immun sind nur die Philosophen, insofern sie die Vernunft repräsentieren und Aufklärung verbreiten. Dem wahren Philosophen wird die enthusiastische Veranlagung ausdrücklich abgesprochen:

Jamais les Philosophes ne feront une Secte de Religion. Pourquoi ? C'est qu'ils n'écrivent point pour le peuple, et qu'ils sont sans enthousiasme.<sup>8</sup>

Ebenso heißt es im Artikel „Philosophe“ des „Dictionnaire philosophique“:

Le philosophe n'est point enthousiaste, il ne s'érige point en prophète, il ne se dit point inspiré des dieux.<sup>9</sup>

Indem der Philosoph jede Prätention übernatürlicher Eingebungen zurückweist, kann er sich selbst auch nicht zum Propheten aufspielen; die von ihm ausgesprochene Wahrheit beruft sich lediglich auf die natürliche Vernunft. Andererseits bedarf der Philosoph gar nicht der enthusiastischen Manier, da er nicht direkt auf die Masse des Volks einwirken will. Hier zeigt sich deutlich die Voltaire-sche Aufklärungsstrategie: er wendet sich an die gebildeten Gesellschaftsklassen und an die Mächtigen, um dort den Einfluß des Aberglaubens und der Priester zurückzudrängen. Um den aufgeklärten Absolutismus zu ermöglichen, müssen die Philosophen ihre Erzieherrolle in erster Linie den Fürsten gegenüber wahrnehmen. Das Ziel ist ein dauerhaftes Bündnis zwischen der Staatsmacht und der Bourgeoisie, welches die Macht der Kirche brechen und die notwendigen Reformen (Abschaffung der Feudalprivilegien) durchsetzen kann. Die Aufklärung der Fürsten ist also ein entscheidender Ansatzpunkt; der Philosoph muß ihnen klarmachen, daß die Entmachtung der Geistlichkeit in ihrem wohlverstandenen eigenen Interesse liegt, daß das traditionelle Bündnis von Thron und Altar letztlich immer nur der klerikalen Herrschaftsucht zugute kommt. Der religiöse Fanatismus macht ja auch nicht vor den Fürsten halt, er bedroht ihre Sicherheit und oft ihr Leben: die Ermordung Heinrichs IV. durch den Mönch Ravaillac (1610) ist eines der Voltaireschen Standardbeispiele für blutrünstigen Fanatismus. Aber auch die Hinrichtung Karls I. während der englischen Revolution (1649) erklärt Voltaire mehrfach, ohne sich um die politischen Motivationen zu

kümmern, aus dem fanatischen Charakter der Puritaner (getreu der Maxime, die feindlichen Religionsparteien – hier die Katholiken wie die Protestanten – immer gleicherweise ins Unrecht zu setzen). – Übrigens macht Voltaire, wie die meisten Autoren des 18. Jahrhunderts, keinen deutlichen Unterschied zwischen (religiösen) Sектen und (politischen) Parteien oder „Faktionen“; was ja auch teilweise, bis ins 17. Jahrhundert hinein, durch die Geschichte der unter religiösem Banner ausgefochtenen Kriege, Bürgerkriege und Revolutionen gerechtfertigt erscheint. In diesem Sinne bemerkt er: „L'esprit de parti dispose merveilleusement à l'enthousiasme; il n'est point de faction qui n'ait ses énergumènes.“<sup>10</sup> Parteigeist begünstigt ebenso wie Sektierertum den Hang zum Fanatismus; Sache der Aufklärung ist es dagegen, die naturkonforme, universelle und somit unparteiische Vernunft zur Geltung zu bringen. (Die Ablehnung des Parteigeistes ist im 18. Jh. so tief verwurzelt, daß selbst nach 1789 in Deutschland grundsätzlich nur „unparteiische Betrachtungen“ über die Französische Revolution angestellt werden, und zwar sowohl von entschiedenen Anhängern als auch von entschiedenen Gegnern derselben.)

Voltaires Aufklärungsstrategie setzt auf die Fürsten und allgemeiner auf die „gute Gesellschaft“ (*les honnêtes gens*), worunter in erster Linie das gebildete Großbürgertum zu verstehen ist, aber auch jene Fraktion des Adels, die bereit ist, sich von verjährten Vorurteilen freizumachen; eine sich neu formierende gesellschaftliche Elite, wie sie, die ständischen Schranken beiseite setzend, in den Pariser Salons zusammenkommt. In einem solchen Milieu hat das enthusiastische Treiben keine Chance mehr, wie Voltaire befriedigt feststellt. Im „Traité sur la Tolérance“ (1763 verfaßt im Zusammenhang mit der Affaire Calas) heißt es:

Et comptera-t-on pour rien le ridicule attaché aujourd'hui à l'enthousiasme par tous les honnêtes gens ? Ce ridicule est une puissante barrière contre les extravagances de tous les sectaires.<sup>11</sup>

Den Aberglauben lächerlich zu machen, gehört zu Voltaires Taktik im Kampf für die Ideen der Aufklärung; sie ist jedoch Teil einer wesentlich kämpferischen Strategie (wie sein Feldzug im Falle Calas beweist). Wenn aber die „honnêtes gens“ den Enthusiasmus lächerlich finden, so dürfte das meistenteils bloß auf religiösem Indifferentismus, auf blasierter Skepsis beruhen; was vermutlich keine

ausreichende Barriere gegen einen jugendkräftigen Fanatismus wäre. Jedenfalls mögen die gebildeten Weltleute sich immer weniger für religiöse Streitfragen er eifern. Voltaire vertraut darauf, daß in dem Maße, wie sich die materiellen und moralischen Annehmlichkeiten der Zivilisation ausbreiten, die barbarischen Triebkräfte verkümmern und die enthusiastische Mentalität keinen Nährboden mehr findet. An diesem Punkt läßt sich der Gegensatz zwischen Voltaire und dem radikalen Flügel der Aufklärung besonders scharf beleuchten; nämlich jener Richtung, die wenig oder nichts von aufgeklärten Fürsten erwartet, die „gute Gesellschaft“ verachtet und sich an das Volk insgesamt wendet. So behauptet Rousseau, daß selbst der Fanatismus, obwohl seine Energien irregeleitet werden, einem schlaffen Indifferentismus sittlich überlegen sei.<sup>12</sup>

Bei seiner Kritik des Enthusiasmus knüpft Voltaire an bedeutende Vorbilder der französischen Frühaufklärung an, insbesondere an Fontenelle, der schon 1687 den Ursprung des religiösen Wahns aufzudecken versuchte: „In der Histoire des oracles war durch Fontenelle die Lehre vom Priesterbetrug, der sich des Enthusiasmus der Gläubigen bediente, zum ersten Mal systematisch entwickelt worden.“ (W. Krauss).<sup>13</sup> Betrügerische Religionsgründer, Sektenstifter oder Priester (imposteurs) einerseits und gutgläubige Enthusiasten, die solchem kalkulierten Betrug oder auch dem Selbstbetrug ihrer eigenen überspannten Einbildungskraft zum Opfer fallen, andererseits gehören in diesem Erklärungsmuster komplementär zusammen. Das kalte Machtstreben der Betrüger und der heiße Eifer der Enthusiasten haben zwar verschiedene psychologische Voraussetzungen, treffen sich aber im Ergebnis, der fanatischen Intoleranz. Fontenelle hatte aus Vorsicht nur das Orakelwesen im alten Griechenland untersucht und es vermieden, sich direkt mit den herrschenden geistlichen Gewalten anzulegen (die Anwendung seiner Methode auf Entstehung, Ausbreitung und Spaltungen des Christentums konnte er getrost dem Leser überlassen). Dadurch geriet aber die antike Inspirationslehre überhaupt in ein Zwielicht; der heilige Wahnsinn der Priester(innen) des delphischen Orakels und die göttliche Inspiration der Dichter waren nicht mehr zu trennen, da ihnen ursprünglich die gleiche religiöse Vorstellung zugrunde lag. Mit anderen Worten, der traditionelle Respekt vor dem poetischen Enthusiasmus (dessen „göttlicher“ Charakter, gleich dem der antiken Mythologie, ohnehin nur noch metaphorische Geltung hatte) wurde aus diesem religionskritischen Blickwinkel ebenfalls verdächtig: handelte es

sich nicht um ein Residuum abergläubischer Haltungen? Fontenelles Mitstreiter La Motte (Parteihaupt der Modernen in der „Querelle des Anciens et des Modernes“) lässt solche Reserviertheit in einem Diskurs über die Ode von 1707 deutlich spüren:

On sait que l'enthousiasme ne signifie autre chose qu'inspiration, et c'est le terme qu'on applique aux poètes, par comparaison de leur imagination échauffée avec la fureur des prêtres, lorsque leurs Dieux les agitaient et qu'ils prononçaient des oracles.<sup>14</sup>

Der Vergleich zwischen Priester und Dichter ist keine bloße Analogie, insfern sich beide auf göttliche Eingebungen beriefen und im prophetischen Ton redeten. Die Quelle der Inspiration ist dieselbe, und daher konnten sich die beiden Ausdrucksformen vermischen: „Souvent l'enthousiasme poétique se confondit avec l'enthousiasme religieux.“ – Die dichterische Begeisterung im modernen Sinne, welche einer lebhaften Einbildungskraft entspringt und keinen Anspruch auf übernatürliche Herkunft macht, muß wohl oder übel geduldet werden. Dabei sollte allerdings – wie Fontenelle in einer Gedenkrede auf La Motte (1732) sagt – die Vernunft den Enthusiasmus kontrollieren und zügeln.<sup>15</sup> Dies ist auch der Kerngedanke eines trockenen Kompliments, zu dem sich Voltaire gegen Ende seines Artikels im „Dictionnaire philosophique“ bequemt: „L'enthousiasme raisonnable est le partage des grands poètes.“<sup>16</sup> Also Begeisterung nach Maßgabe des gesunden Menschenverstandes, wie sie etwa der im (frühen) 18. Jh. üblichen domestizierten Poesie entsprechen dürfte („raisonnable“ ist hier eher als „gemäßigt“ und nicht nach dem emphatischen Vernunftbegriff aufzufassen).

Manche Kommentatoren suggerieren, Voltaire habe seine Abwehrhaltung gegen den Enthusiasmus von Locke übernommen.<sup>17</sup> Unbestritten ist der Einfluß der sensualistischen Philosophie Lockes auf Voltaire und die französische Aufklärung insgesamt; aber ihr jeweiliger Enthusiasmus-Begriff unterscheidet sich doch wesentlich. Im Kapitel „of Enthusiasm“ (IV, 19) seines „Essay concerning Human Understanding“<sup>18</sup> kritisiert Locke ausschließlich jene religiösen Eiferer („untractable zealots“), die sich auf ein inneres Licht („internal light“) berufen

und unmittelbare Beziehungen zu Gott bzw. zum Heiligen Geist vorgeben („an immediate intercourse with the Deity and frequent communications from the Divine Spirit“).<sup>19</sup> Demgegenüber lässt Locke nur zwei verlässliche Erkenntnisquellen gelten, die Vernunft und die Offenbarung, wobei letztere wiederum nur durch die Heilige Schrift beglaubigt wird. Die unmittelbare persönliche Inspiration ist ohne Beweiskraft und bleibt eine grundlose Einbildung. Dieser Standpunkt ermöglicht zwar streng rationale Argumente, begünstigt jedoch vor allem die kirchliche Orthodoxie. Denn im Kampf der Konfessionen waren ja immer nur die Ketzer, Dissidenten, Nonkonformisten mit dem Vorwurf der Schwärmerei belegt worden. Eine mehr oder weniger ausgeprägte Tendenz zur Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens bedroht die führende Rolle der Hierarchie als Vermittlungsinstanz zwischen Gott und den Menschen. Die Offenbarung des inneren Lichts zu verwerfen und die Offenbarung der Schrift anzuerkennen, bedeutet also, das Gewissensmonopol der institutionalisierten Kirchen abzusichern.

Diese eher konformistische als aufklärerische Kritik entspricht keineswegs den Intentionen Voltaires, der unter dem Titel „Enthusiasmus/Fanatismus“ sowohl den Machtmißbrauch der privilegierten Priesterschaft als auch den Eifer der Sektengründer und -anhänger, welcher dem alten Aberglauben immer wieder verjüngende Lebenskräfte zuführt, bekämpfen möchte. Voltaire gibt keinen qualitativen Unterschied zwischen einer etablierten Kirche und einer Sekte zu, denn beide wollen unsinnige Dogmen und theologische Haarspaltereien zu verbindlichen Glaubenssätzen machen; und was heute als kleine Sekte auftritt, kann morgen vielleicht zur Staatsreligion werden. Seine antiklerikale Strategie richtet sich primär gerade gegen die etablierte (römisch-katholische) Kirche, insofern sie die Macht hat, ihren Verfolgungsgeist in die Tat umzusetzen; wobei aber immer betont wird, daß auch die verfolgten Dissidenten, sobald sie ihre Konfession irgendwo durchsetzen können, sich schnell in Verfolger zu verwandeln pflegen (Beispiel: Calvin, der sich in Genf zum Inquisitor aufwirft und Scheiterhaufen errichtet).

Gewiß, wenn der frühe Voltaire in seinen Briefen aus England gerade im Zusammenhang mit den Quäkern von Enthusiasmus spricht, so zeigt sich darin noch das Gewicht des herkömmlichen Wortgebrauchs. Am Ende des 17./Anfang des 18.Jhs. galten als typische Exempel eines sektiererischen Enthusiasmus/Fanatismus eben die englischen Quäker, die südfranzösischen Camisarden (Kritik

bei Shaftesbury) und die deutschen Pietisten (Kritik bei Leibniz). Beide Begriffe waren nach ihrer damaligen Semantik (im Einklang mit ihrer Etymologie) eindeutig auf heterodoxe Glaubenshaltungen festgelegt: als „Fanatiker“ wurden in römischer Zeit die Anhänger fremder Kulte, in der frühchristlichen Epoche die Heiden, später dann die Ketzer innerhalb des Christentums bezeichnet; und die „Enthusiasten“, vom göttlichen Geist erfüllt (antike Version) bzw. ganz persönlicher Erleuchtungen gewürdigt (neuzeitliche Version), fühlten sich selbstverständlich nicht auf kanonische Überlieferung und kirchliches Lehramt angewiesen, da sie ja überzeugt waren, direkt (spontan und wiederholbar) mit den himmlischen Mächten zu kommunizieren. – Die Besonderheit Voltaires besteht nun darin, daß er dieses polemisch aufgeladene Begriffspaar auf jede Art von Offenbarungsglauben anwendet, auch wenn dessen mystischer Ursprung durch die unendliche Vermitteltheit einer langen Tradition, eines komplizierten Dogmengebäudes und eines starren Zeremoniells kaum noch greifbar sein sollte; daß er die Unterschiede in den religiösen Erlebnisformen vernachlässigt, um die allen gemeinsame Intoleranz anzuprangern. Mit ihrem Absolutheitsanspruch erscheinen ihm alle Kirchen als verschrobene und anmaßende Sekten (im Weltmaßstab betrachtet, ist selbst der Katholizismus nur eine größere Sekte); mit ihrem Missionsdrang und ihrer Verfolgungssucht machen sich alle Konfessionen des Zelotentums schuldig; und der hitzige Enthusiasmus der vermeintlich Illuminierten ist jedenfalls nicht schlimmer als der kalte, methodische Fanatismus der Inquisition.

Die atheistische Propaganda des Barons Holbach bedient sich weitgehend der gleichen religionskritischen Kategorien wie Voltaire. Dieser lehnte zwar den nackten Atheismus ab und attackierte Holbachs Hauptwerk „Système de la Nature“ (1770); er wollte aus philosophischen wie politischen Erwägungen am Deismus festhalten: einerseits ist die Welt ein sinnreicher Mechanismus, den ein großer Baumeister geschaffen haben muß, andererseits braucht das Volk den Glauben an ein Jenseits, wenn es geduldig seine Last tragen soll („si Dieu n'existe pas, il faudrait l'inventer“). Aber der gemeinsame Kampf gegen den Aberglauben, gegen die Absurdität aller theologischen Dogmen und ihre verhängnisvollen praktischen Folgen, bedingt eine gemeinsame Sprache. Ihre Gegner machten sich ohnehin nicht die Mühe, zwischen Deismus und Atheismus zu unterscheiden. Im Vorwort zum „System der Natur“ schreibt Holbach:

Es ist an der Zeit, gegen die Übel, welche der Enthusiasmus über uns gebracht hat, Heilmittel aus der Natur zu schöpfen: die von der Erfahrung geleitete Vernunft muß endlich die Vorurteile, denen das Menschengeschlecht so lange verfallen ist, an der Wurzel packen.<sup>20</sup>

Vorurteile sind für Holbach alle religiösen Vorstellungen ohne Ausnahme; Enthusiasmus ist also praktisch synonym mit Aberglauben und steht im Widerspruch zur Vernunft, die sich bloß der natürlichen Ordnung der Dinge verpflichtet weiß. – Im Vorwort zu „Le bon sens“ (1772) wird dieser Gedanke weiter ausgeführt:

On a vu mille fois dans toutes les parties de notre globe des fanatiques enivrés s'égorger les uns les autres, allumer des bûchers, commettre sans scrupule et par devoir les plus grands crimes, faire ruisseler le sang humain. Pourquoi ? Pour faire valoir, maintenir ou propager les conjectures impertinentes de quelques enthousiastes, ou pour accréditer les fourberies de quelques imposteurs sur le compte d'un être qui n'existe que dans leur imagination, et qui ne s'est fait connaître que par les ravages, les disputes et les folies qu'il a causés sur la terre.<sup>21</sup>

Die Enthusiasten sind also falsche Propheten im Verein mit betrügerischen Priestern, und die Fanatiker begehen in ihrem Auftrag blutige Verbrechen. Die Übereinstimmung des Holbachschen Wortgebrauchs mit dem Voltaires ist vollkommen: die Begriffe Enthusiasmus und Fanatismus liegen durchaus auf der gleichen Bedeutungsebene, aber sie differenzieren sich doch insofern, als der erstere zunächst auf die gefährlichen Wahndeinen abhebt, während der letztere deren gewaltsame Ausbreitung unterstreicht.

## 2. Ansätze einer Umwertung bei Shaftesbury und Hume

Obwohl Shaftesbury die Ausdrücke „Enthusiasmus“ und „Fanatismus“ noch häufig synonym gebraucht, hat er den Grund zu jener zukunftsträchtigen

Unterscheidung gelegt, die den religiösen Fanatismus von einem säkularisierten, gleichermaßen ästhetischen wie moralischen Enthusiasmus abgrenzt. Zwei seiner Schriften thematisieren diesen Begriff: „A Letter concerning Enthusiasm“ (1708), wo der negativ-religiöse Wortsinn eindeutig vorherrscht, aber doch verschiedentlich umgedeutet wird; und „The Moralists“ (1709), in der ersten Auflage unter dem Titel „The Sociable Enthusiast“ (1705), wo die positiv-philosophische Bedeutung umfassend entwickelt wird. – Die nachhaltige Wirkung Shaftesburys auf das europäische Geistesleben des 18. Jhs. ist bekannt, am stärksten war sie wohl in Deutschland.<sup>22</sup> Für viele andere Namen mag hier nur Herder stehen, der 1773 den Naturhymnus aus den „Moralisten“ übersetzte und so eine Verbindungsline zum Begeisterungs- und Genie-Konzept des Sturm und Drang herstellte. Was Frankreich betrifft, so wurde zumindest der junge Diderot entscheidend von Shaftesbury beeinflußt: er machte dessen Werk „An Inquiry concerning Virtue and Merit“ durch seine Übersetzung bekannt (1745 als „Essai sur le mérite et la vertu“) und zeigte in seiner ersten selbständigen Veröffentlichung, den „Pensées philosophiques“ (1746), daß er auch die anderen Schriften Shaftesburys, insbesondere die zum Enthusiasmus, gründlich studiert und angeeignet hatte.

Im „Brief über den Enthusiasmus“ befaßt sich Shaftesbury mit den französischen Calvinisten aus den Cevennen, die seit der Revokation des Edikts von Nantes (1685) grausamen Verfolgungen ausgesetzt waren und vielfach in England Zuflucht suchten. Auch dort gebärdeten sie sich als potentielle Märtyrer und als antipapistische Propheten, boten durch Konvulsionen und Zungenreden ein seltsames Schauspiel. Shaftesbury bemerkt ironisch, daß die toleranten Engländer ihnen keinesfalls die Ehre der Verfolgung antun werden, auch wenn sie Anstoß erregen; man sei in London vielmehr so grausam, ihre Verzückungen durch ein Puppenspiel auf dem Jahrmarkt zu parodieren. In diesem Zusammenhang nennt er denjenigen „einen fanatischen Enthusiasten“, der aus Haß gegen den römischen Götzentdienst etwa die Messe stören oder über Bilder und Reliquien herfallen würde. Und fügt hinzu: „Da gibt es, wie es scheint, einige unserer guten Brüder der französischen Protestantenten, welche jüngst zu uns gekommen und stark von dieser primitiven Art ergriffen sind.“<sup>23</sup> Aber er beschränkt den negativen Enthusiasmus-Begriff nicht auf sektiererische Haltungen, sondern bezieht die Intoleranz der Staatskirchen, die jene hervorbringt oder verstärkt, mit ein:

Denn der Obrigkeit das Recht der Kultusordnung oder einer Nationalkirche zu bestreiten, ist ebenso reiner Enthusiasmus, wie die Verfolgungs sucht.<sup>24</sup>

Die Verfolgungssucht ist faktisch das Privileg der herrschenden katholischen Kirche, wie im Spanien der Inquisition oder in Frankreich, wo Ludwig XIV. unter dem Einfluß der Jesuiten gewaltsam die Glaubenseinheit herstellen will. Shaftesbury verurteilt also (ähnlich wie später Voltaire) sowohl das Zelotentum der Dissidenten gegen den etablierten Kult als auch die vom weltlichen Arm unterstützte Repression und den Gewissenszwang seitens der Nationalkirche; denn die beiden Arten von Enthusiasmus/Fanatismus bedingen sich wechselseitig. – Er stellt sich aber auch die Frage, ob nicht ursprünglich ein fanatischer Eifer notwendig war, um die Reformationen zu bewirken und damit den Gewissenszwang in den protestantischen Ländern zu beseitigen:

Viele unserer ersten Reformatoren waren, wie man befürchtet, wenig besser als enthusiastische Fanatiker; und Gott weiß, ob nicht solche heiße Leidenschaft uns erheblich bei der Befreiung von dieser geistigen Tyrannie half.<sup>25</sup>

Hier wird die Einschätzung ambivalent: an sich ist der Fanatismus in jeder Form abstoßend, aber insofern er Breschen in die alleinseligmachende Kirche schlug, hat er langfristig die Sache der religiösen und bürgerlichen Freiheit gefördert. (Eine ähnliche Argumentation, nur systematischer durchgeführt, werden wir gleich bei Hume wiederfinden.) Auch Herder betont, daß leidenschaftliche und fanatische Triebkräfte notwendig waren, um die Luthersche Reformation durchzusetzen.<sup>26</sup> Es gibt schon im 18. Jh. vielfältige Ansätze einer dialektischen Denkfigur, die Hegel dann als „List der Vernunft“ auf den Begriff bringen wird: die menschlichen Leidenschaften, seien sie eigennützig oder enthusiastisch, können ungewollt zum Fortschritt der Aufklärung und der Freiheit beitragen; die universale, geschichtsmächtige Vernunft nimmt blinde Leidenschaften für ihre eigenen höheren Zwecke in Dienst.

Bei Shaftesbury selbst bleibt dieser beiläufig geäußerte Gedanke im Grunde folgenlos. Die positive Umwertung, die Apologie des recht verstandenen Enthusiasmus erfolgt bei ihm im Rückgriff auf die Etymologie und vor allem unter

Berufung auf Plato. Explizit erfolgt diese Kehrtwendung am Ende des „Briefs über den Enthusiasmus:“

So mag die Inspiration mit Recht ein göttlicher Enthusiasmus genannt werden; denn das Wort selbst bezeichnet eine göttliche Gegenwart und wurde von dem Philosophen, den die ersten Kirchenväter göttlich nannten, gebraucht, um auszudrücken, was in den menschlichen Leidenschaften erhaben war. Das war der Geist, den er stets den Helden, Staatsmännern, Dichtern, Rednern, Musikern und selbst den Philosophen zuschrieb. Auch wir können nicht umhin, einem edlen Enthusiasmus das zuzurechnen, was von eben diesen Großen hervorgebracht wird, so daß fast alle von uns etwas von diesen Prinzipien kennen.<sup>27</sup>

Die Attribute „edel, groß, erhaben“ etc. werden im Laufe des Jahrhunderts immer wieder zur Bestimmung eines positiven Enthusiasmus-Begriffs herangezogen werden. Er intendiert letztlich die schöpferische Energie des Menschen. Diese eignet in besonderem Maße gewissen privilegierten Individuen, deren Leistungen aber der jeweiligen Gesellschaft bzw. der Menschheit insgesamt zugute kommen. Das Prinzip der Begeisterung ist also eng mit dem Genie-Konzept verbunden, wobei nicht nur an das Schöpfertum der Künstler, sondern zugleich an die Tat-Genies (Helden, Staatsmänner) zu denken ist. „Selbst die Philosophen“, obwohl auf vernünftiges Denken spezialisiert, bedürfen einer enthusiastischen Veranlagung, wenn sie die Wahrheit finden und auf überzeugende Weise vermitteln wollen.

Das umfangreichere Werk „Die Moralisten“, das einem platonischen Dialog nachempfunden ist, bekennt sich entschieden zu jenem „edlen Enthusiasmus“, der aber ausdrücklich vom religiösen Enthusiasmus/Fanatismus abgegrenzt wird. Ein Gesprächspartner mit dem bezeichnenden Namen Theokles verkörpert solche göttliche Begeisterung, während die zum Skeptizismus neigende „Ich“-Gestalt ihre Vorbehalte gegen einen „hinreißenden Enthusiasmus“ immer weniger aufrechterhalten kann:

Ich muß gestehen, sagte ich, daß er nichts von der Art der gewöhnlichen Schwärmer an sich hatte. Alles an ihm war heiter, freundlich und harmo-

nisch. Sein Wesen glich mehr der erfreulichen Begeisterung der alten Dichter, von der Sie so oft entzückt waren, als der stürmischen, unversöhnlichen Art der Zeloten von heute, diesen steifen, mürrischen Herren, die die Religion so schützen, wie ein polternder Diener seine Herrin.<sup>28</sup>

Eng verbunden mit der dichterischen Begeisterung ist die Naturschwärmerei, welche den göttlichen Geist in seinem Schöpfungswerk verehrt und somit das religiöse Erlebnis, fern von allen theologischen Kontroversen, mit der Anschauung der Natur in Einklang bringt. Man könnte hier in einem doppelten Sinne von „Naturreligion“ sprechen: die enthusiastische Bewunderung für die Schönheit und Harmonie der Natur bereitet den Weg für eine dogmenfreie, „vernünftige“ und „natürliche“ Religion, die also zum Deismus, später auch zum Pantheismus tendiert. Die Naturschwärmerei hat ebenso wie die dichterische Inspiration eher ästhetischen als religiösen Charakter. Sie ist jedenfalls mit fanatischen und abergläubischen Haltungen unvereinbar; im Zusammenhang mit angeblichen Wundergeschichten und Geistererscheinungen, die von einigen Gästen eifrig kolportiert werden, versichert der Erzähler:

Von dieser Seite her befürchtete ich nicht, zum Enthusiasmus oder Aberglauben verführt zu werden. Sollte ich je dahin gelangen, so würde ich nach der Weise des Theokles schwärmen: Grabdenkmäler und Kirchhöfe würden nie so mächtig auf mich wirken als Berge, Täler, einsame Wälder und Haine, von deren Bewohnern ich viel lieber hören möchte als von jenen.<sup>29</sup>

Für die schöne oder erhabene Natur zu schwärmen, ist der Vorzug philosophischer und dichterischer Gemüter. Somit wird finsterer Aberglaube und Fanatismus nicht nur durch skeptische Vernunft, sondern auch durch ästhetisch gebildetes Gefühl überwunden. – Solch veredelter Enthusiasmus hat neben der ästhetischen zugleich eine moralische Dimension, denn er führt zu menschenfreundlichem Verhalten. Der im 18. Jh. so charakteristische Freundschaftskult klingt an, wenn „dieser hohe Enthusiasmus der Freundschaft“ zur Sprache kommt; er wird jedoch sogleich ins Philanthropische ausgeweitet:

Kann, sagte er, eine Freundschaft heroischer sein als die für das menschliche Geschlecht? Halten Sie die Liebe zu Freunden überhaupt oder zum Vaterlande für nichts? Oder glauben Sie, daß eine Freundschaft im engeren Sinne ohne solche erweiterte Neigung, ohne erweiterten Sinn für Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber bestehen kann?<sup>30</sup>

Persönliche Freundschaft setzt also Sympathie und Verantwortungsgefühl gegenüber allen Mitmenschen voraus. Wie in wachsenden konzentrischen Kreisen äußert sich der philanthropische Eifer gleichermaßen als Freundschaft (afektive Bindung unter Privatmenschen), als Vaterlandsliebe (Pflichtbewußtsein von Staatsbürgern) und als kosmopolitische Sinnesart (Achtung für die gesamte Menschheit, für alle Völker und Individuen). – Das Prinzip Enthusiasmus findet immer neue oder speziellere Anwendungen und kann schließlich fast alle Lebensbereiche durchdringen. Selbst auf Abenteuerlust, Sammlerleidenschaft und ähnliche Liebhabereien fällt ein Abglanz des himmlischen Feuers. Sein Funke läßt sich offenbar durch jede Art von menschlicher Aktivität entzünden:

Die Begeisterung der Dichter, das Erhabene der Redner, das Hinreißende der Tonkünstler, die hohe Art der Virtuosi – alles nur Schwärmerei! Sogar die Gelehrsamkeit selbst, die Liebe zur Kunst und zu Raritäten, die Tapferkeit der Reisenden und Abenteurer, Unerschrockenheit, Krieg, Heroismus: alles, alles ist Schwärmerei, Enthusiasmus!<sup>31</sup>

Wenn „Enthusiasmus“ sich schlechthin auf „alles“ beziehen läßt, dann kann dieses Wort bald alles mögliche und nichts Bestimmtes mehr bedeuten. Bei uferloser Verwendung muß der Begriff konturlos werden. Hier zeigt sich im Ansatz schon die künftige Banalisierung des Wortgebrauchs. Aber so weit ist es bei Shaftesbury doch noch nicht.

Versuchen wir zum Schluß, die wichtigsten Aspekte seiner Enthusiasmus-Konzeption schematisch zusammenzufassen. (Neben der Abgrenzung einer ästhetischen (a) und einer moralischen (b) Dimension könnte man zwischen eher rezeptiven und eher produktiven Verhaltensweisen unterscheiden.) Überwiegend rezeptiv erscheinen (a) die Formen der ästhetischen Erlebnisfähigkeit (Naturerleben, Kunstgenuß, auch religiös-pantheistisches Empfinden) sowie (b)

die menschenfreundlichen Gefühle und Gesinnungen (individuelle Liebe oder Freundschaft, Vaterlandsliebe, Liebe zur Menschheit). Überwiegend produktiv wird der Enthusiasmus in den Werken oder Taten des Genies, d.h. (a) in Kunstwerken (der Dichter schwingt sich zum „zweiten Schöpfer unter Jupiter“ auf) und (b) in Heldenataten (Anstrengungen, Unternehmungen, Leistungen mit patriotischer Tendenz, mit philanthropischem Gehalt). – Den Indifferenzpunkt zwischen rezeptiver und produktiver Begeisterung bildet vielleicht die Naturschwärmerei im Zusammenspiel einer ästhetisch vermittelten Religiosität mit dem stolzen Selbstgefühl schöpferischer Energie.

Die erstmals 1741 veröffentlichten „Essays, moral and political“ von David Hume enthalten ein Kapitel „Of Superstition and Enthusiasm“.<sup>32</sup> Der Titel könnte ein Amalgam zwischen den beiden Phänomenen Enthusiasmus und Aberglauben und ihre pauschale Verurteilung vermuten lassen. Tatsächlich handelt es sich aber um eine scharfsinnige Unterscheidung und letztlich um eine Gegenüberstellung dieser beiden religiösen Einstellungen und ihrer geschichtlichen Konsequenzen. Gemeinsam ist ihnen nur, daß sie zunächst als „Entartungen der wahren Religion“ aufzufassen sind, aber eben doch von entgegengesetzter Natur. Zwei konträre psychologische oder charakterliche Veranlagungen bilden ihre jeweilige Grundlage: Der Abergläubische ist von Furcht beherrscht und versucht die Götter durch absurde Zeremonien, Opfergaben, Riten, Kasteiungen usw. zu besänftigen; er hält sich für zu schwach und unwürdig, um in unmittelbaren Kontakt mit der Gottheit zu treten, bedarf also eines Vermittlers und Kultmeisters; er unterwirft sich daher willig der etablierten kirchlichen Hierarchie. Umgekehrt zeichnet sich der Enthusiast durch Selbstvertrauen, Stolz und Überheblichkeit aus, er glaubt vom Himmel begünstigt und göttlicher Inspirationen teilhaftig zu werden, bedarf also keiner festgelegten Zeremonien und keiner geistlichen Vormundschaft. In genauer Parallelführung gibt Hume die beiden folgenden resümierenden Definitionen:

Weakness, fear, melancholy, together with ignorance, are therefore the true sources of superstition. Hope, pride, presumption, a warm imagination, together with ignorance, are therefore the true sources of enthusiasm.<sup>33</sup>

Nur das Moment der „Unwissenheit“ ist beiden gemeinsam, und das genügt

freilich, um beide Arten des religiösen Verhaltens als unvereinbar mit einem aufgeklärten Bewußtsein zu erweisen. Aber es ist bereits klar geworden, daß Humes Begriffsbestimmung sich wesentlich von der Voltaires unterscheidet, obgleich der eine wie der andere alle religiösen Wahnideen ablehnt. Bei Hume erscheint „Enthusiasmus“ bzw. Fanatismus (der Enthusiast wird auch als „fanatic madman“ bezeichnet) wieder in der herkömmlichen Weise auf Ketzer, Dissidenten, Sektierer eingeschränkt, d. h. auf diejenigen, die unmittelbare persönliche Beziehungen zum heiligen Geist für sich beanspruchen; jedoch wird dieser (ursprünglich orthodoxe) Wortgebrauch nunmehr so gewendet, daß das härtere und umfassendere Verdikt der Aufklärung über den „Aberglauben“ ausschließlich die kirchliche Orthodoxie und Hierarchie trifft (die Stoßrichtung geht natürlich in erster Linie gegen die römisch-katholische Kirche, aber auch z. T. gegen die englische Hochkirche, insoweit sie noch starke Überreste der papistischen Struktur aufweist).

Nur unter dem Aspekt einer „Ausartung“ der Religion stehen Enthusiasmus und Aberglaube auf der gleichen Stufe. Schon die Charakterbilder des Furchtsamen und des Stolzen lassen sich nicht gleich bewerten. Der Unterschied wird noch handgreiflicher, sobald Hume die religionspsychologische Betrachtungsweise abbricht und „den verschiedenartigen Einfluß beider Phänomene auf die Regierung und die Gesellschaft“ untersucht. Es geht jetzt also um die politischen Auswirkungen. Hume bringt dazu in systematischer Abfolge drei Thesen vor:

My first reflection is, That superstition is favorable to priestly power, and enthusiasm not less or rather more contrary to it, than sound reason and philosophy.<sup>34</sup>

Wenn Priesterherrschaft und der sie begünstigende Aberglaube die schlimmsten Übel sind, so findet die Aufklärung im Enthusiasmus geradezu einen Verbündeten in ihrem Kampf gegen jene. Ja die Gegnerschaft des Enthusiasmus (qua Leidenschaft) gegen die Hierarchie ist womöglich noch heftiger und wirksamer als die bloße aufgeklärte Vernunft. Der religiöse Enthusiasmus / Fanatismus beruht zwar nicht weniger auf Wahnvorstellungen als der Aberglaube, aber objektiv und langfristig kommt er der Befreiung vom Gewissenszwang zugute: hier ist unverkennbar eine Art List der Vernunft am Werke, welche für ihre eigenen höheren Zwecke gewisse blinde Leidenschaften in Dienst nimmt.

My second reflection (...) is, that religions, which partake of enthusiasm are, on their first rise, more furious and violent than those which partake of superstition; but in a little time become more gentle and moderate.<sup>35</sup>

Hume betrachtet die enthusiastischen Sekten unter historischem Blickwinkel und kommt zu dem Ergebnis, daß ihre typische Entwicklung von anfänglicher Frenesie zu baldiger Mäßigung führt. Die gefährlichen Fanatiker verwandeln sich oft schon nach ein bis zwei Generationen in Freidenker und Deisten und gehören somit direkt zur Partei einer gemäßigten bürgerlichen Freiheit. Im Gegensatz dazu schleicht sich der Aberglaube ganz allmählich ein, verfestigt sich im Laufe der Jahrhunderte zur Tyrannie und führt schließlich zu blutigen Verfolgungen und Religionskriegen. Diese Gegenüberstellung verdient es, etwas ausführlicher zitiert zu werden:

It is thus enthusiasm produces the most cruel disorders in human society; but its fury is like that of thunder and tempest, which exhaust themselves in a little time and leave the air more calm and pure than before. When the first fire of enthusiasm is spent, men naturally, in all fanatical sects, sink into the greatest remissness and coolness in sacred matters; there being no body of men among them, endowed with sufficient authority, whose interest is concerned to support the religious spirit: No rites, no ceremonies, no holy observances, which may enter into the common train of life and preserve the sacred principles from oblivion. – Superstition, on the contrary, steals in gradually and insensibly; renders men tame and submissive; is acceptable to the magistrate and seems inoffensive to the people: Till at last the priest, having firmly established his authority, becomes the tyrant and disturber of human society, by his endless contentions, persecutions, and religious wars. How smoothly did the Romish church advance in her acquisition of power? But into what dismal convulsions did she throw all Europe, in order to maintain it?<sup>36</sup>

Die Apologie des „Enthusiasmus“ ist keine unbedingte, denn gerade im jeweiligen Stadium seiner anfänglichen höchsten Kraftentfaltung begeht er Grausamkeiten und bewirkt Anarchie. Aber selbst seine aufrührerische Potenz erscheint

durch die unbeabsichtigten historischen Wirkungen indirekt gerechtfertigt. Der Vergleich mit einem reinigenden Gewitter gibt ihm den Status einer notwendigen, naturgesetzlichen Erscheinung; zugleich verweist die Sturm- oder Gewitter-Metapher, mit deren Hilfe ja gern Revolutionen umschrieben werden, auf den revolutionären Aspekt vieler Sektiererbewegungen. Die von Hume angeführten Beispiele – die Wiedertäufer (Anabaptisten) in Deutschland, die Camisarden in Frankreich, die Levellers in England – haben nicht zufällig ein ausgeprägt revolutionäres Verhalten an den Tag gelegt: in ihren eschatologischen Vorstellungen vermischt sich ununterscheidbar das Streben nach religiöser und nach sozialer und politischer Erneuerung. Als ein gemäßigter Whig schätzt Hume zwar nicht den Ausbruch enthusiastischer und revolutionärer Energie als solchen, aber eben deren längerfristige Folgen im Hinblick auf die Stärkung der bürgerlichen Freiheit. Daher lautet die dritte These:

My third observation on this head is, that superstition is an enemy to civil liberty, and enthusiasm a friend to it. As superstition groans under the dominion of priests, and enthusiasm is destructive of all ecclesiastical power, this sufficiently accounts for the present observation. Not to mention that enthusiasm, being the infirmity of bold and ambitious tempers, is naturally accompanied with a spirit of liberty; as superstition, on the contrary, renders men tame and abject and fits them for slavery. We learn from English history that, during the civil wars, the independents and deists, though the most opposite in their religious principles, yet were united in their political ones, and were alike passionate for a commonwealth.<sup>37</sup>

Wir hatten bereits angedeutet, daß es oberflächlich und formalistisch wäre, alle diejenigen Philosophen in eine Kategorie zu setzen, welche die Termini „Enthusiasmus“ und „Fanatismus“ mehr oder weniger synonym gebrauchen (so Locke, Hume und Voltaire), – bloß um zu unterstreichen, daß sie die allmähliche Abgrenzung eines positiven Enthusiasmus-Begriffs vom negativen Fanatismus-Begriff sich noch nicht zu eigen gemacht haben. Denn hinter diesem gleichartigen Wortgebrauch verbergen sich ganz unterschiedliche Konzeptionen. Locke bezieht den Enthusiasmus/Fanatismus nur auf Sektierer, die sich auf ein inneres Licht berufen und daher die beiden einzig verlässlichen Erkenntnisquellen, die

Vernunft und die Offenbarung der heiligen Schrift, mißachten; orthodox-kirchliche Glaubenshaltungen werden bei dieser Kritik ausgespart. Hume bezieht den Doppelbegriff ebenfalls eindeutig auf sektiererische Bewegungen, zeigt aber viel Verständnis für das in ihnen sich manifestierende Unabhängigkeitsstreben und will dieses, geschichtsphilosophisch vertieft, für den Fortschritt der bürgerlichen Freiheit vereinnahmen; der Hauptstoß seiner Religionskritik richtet sich deshalb unter dem Titel „Aberglauben“ gegen die Priesterherrschaft. Voltaire lässt solche Unterscheidungen absichtlich beiseite, er verquickt heterodoxe und orthodoxe Einstellungen, ruhestörende Sekten und etablierte Kirchen, Fanatismus und Aberglauben unter dem Gesichtspunkt des ihnen allen gemeinsamen Hangs zur Intoleranz und Verfolgungssucht.

Voltaires Verfahren ist zwar theoretisch weniger differenziert, zeichnet sich aber durch die Konsequenz eines gleichmäßigen Kampfes gegen alle Formen von religiösem Wahn in der Idee wie in der Tat aus. Überdies erreicht er immer wieder einen polemischen Überraschungseffekt, indem er die uralten Dogmen und hierarchischen Strukturen der ersten und mächtigsten christlichen Kirche nicht anders behandelt als die extravaganten Lehren einer beliebigen neuen Sekte. Demgegenüber hat Humes Unterscheidung zwischen dem Enthusiasmus, der sich nach anfänglicher trüber Gärung zum edlen Wein der bürgerlichen Freiheit läutert, und dem Aberglauben, der das schleichende Gift des geistlichen und weltlichen Despotismus immer tiefer eindringen lässt, zweifellos den Vorzug eines dialektischen Denkansatzes. – Am Beispiel des Konflikts zwischen den Jansenisten und den Jesuiten (Molinisten) lässt sich die unterschiedliche Bewertung durch Voltaire und Hume besonders klar aufzeigen. Wie oben schon erwähnt, verurteilt Voltaire beide Strömungen gleichmäßig als fanatisch und aufklärungsfeindlich. Hume dagegen wendet auch hier sein Prinzip an, der heterodoxen und enthusiastischen Partei bestimmte Meriten zuzuerkennen; zwar findet auch er die theologischen Kontroversen absurd, aber er glaubt in den Jansenisten einen Rest von Freiheitsliebe verkörpert zu sehen:

The molinists and jansenists in France have a thousand unintelligible disputes, which are not worthy the reflection of a man of sense: But what principally distinguishes these two sects and alone merits attention, is the different spirit of their religion. The molinists, conducted by the jesuits,

are great friends to superstition, rigid observers of external forms and ceremonies, and devoted to the authority of the priests and to tradition. The jansenists are enthusiasts and zealous promoters of the passionate devotion and of the inward life; little influenced by authority, and, in a word, but half catholics. The consequences are exactly conformable to the foregoing reasoning. The jesuits are the tyrants of the people and the slaves of the court: And the jansenists preserve alive the small sparks of the love of liberty, which are to be found in the French nation.<sup>38</sup>

Der von Hume den Jansenisten zugeschriebene freiheitliche Geist mag unter der Herrschaft Ludwigs XIV. noch positive Auswirkungen gehabt haben; im Jahre 1741 war die jansenistische Strömung jedenfalls schon ziemlich verkommen. Gerade im vorangegangenen Jahrzehnt hatte diese Sekte in Paris das Absinken des „Enthusiasmus“ in vulgärsten Aberglauen demonstriert (auf dem Friedhof Saint-Médard wurden die seinerzeit berühmten „Konvulsionen“ samt Zungenreden und Wundern am laufenden Band praktiziert). Und die vom Jansenismus inspirierten kirchlichen Publikationen sowie als weltlicher Arm das jansenistisch beherrschte „Parlement“ (Krongericht) von Paris verfolgten nicht weniger erbittert als die Jesuiten jeden Aufklärungsgedanken und jede nicht ganz rechtgläubige Schrift. Voltaire hatte also gute und auf Erfahrung beruhende Gründe, die Jansenisten wie die Jesuiten unterschiedslos als Feinde der Vernunft und der Toleranz zu attackieren und von daher, in vielleicht vorschneller Verallgemeinerung, den Fanatismus und den Aberglauen durch ein simples Gleichheitszeichen zu verbinden.

Bei Hume kommen größere historische Zusammenhänge in den Blick und ordnen sich zu jener geschichtsphilosophischen Konstellation, die ein Umschlagen von Ketzerum in Freidenkertum, von religiösem Eigensinn in politisches Freiheitsstreben verspricht. Den häretischen Enthusiasmus macht die Vernunft gewissermaßen zu ihrer Hilfstruppe. So erscheint auch der echte protestantische Geist nachträglich als eine Quelle der zum breiten Strom gewordenen Aufklärung. Mit dieser Konzeption ließ Hume sich in Deutschland leicht einbürgern; seine Wirkung ist bei verschiedenen Popularphilosophen nachweisbar.<sup>39</sup>



### III. DIE MORALISCHE ENERGIE DES ENTHUSIASMUS

#### 1. Apologie der Leidenschaften. Ihre Veredlung zum Enthusiasmus

##### a) Helvétius

Die Rehabilitierung des Enthusiasmus, aufgefaßt als eine moralische Triebkraft der Menschen, setzt die Apologie der Leidenschaften voraus. Die beiden Begriffe sind zwar bei weitem nicht gleichbedeutend, wie sich im Laufe unserer Untersuchung zeigen wird, aber sie liegen doch im gleichen Sinnbezirk. Es gilt zunächst, die Abwertung, Verachtung oder Verdammung der Leidenschaften in der herkömmlichen, teils stoischen, teils christlichen (teils auch rationalistischen) Moralphilosophie durch eine neue anthropologische Betrachtungsweise zu entkräften. Kein anderer zeitgenössischer Autor hat so nachdrücklich die Lebensnotwendigkeit der Leidenschaften und ihre moralische/gesellschaftliche/politische Nützlichkeit verfochten wie Claude Adrien Helvétius in seinem provozierenden Hauptwerk „*De l’Esprit*“ (1758). Für ihn sind die „starken Leidenschaften“ gewissermaßen das Salz der Erde.

„Von der Macht der Leidenschaften“ handelt ein eigenes Kapitel, aber das Thema ist in allen Teilen des Werkes präsent. Als Ausgangspunkt mag folgende Sentenz dienen: „Die Leidenschaften sind in der moralischen Welt, was in der physischen Welt die Bewegung ist. Diese erzeugt und vernichtet, erhält und belebt alles, und ohne sie wäre alles tot.“<sup>1</sup> Ebenso an anderer Stelle: „Die Leidenschaften sind wahrhaftig das himmlische Feuer, das die moralische Welt belebt.“<sup>2</sup> Man kann hier das dynamische und enthusiastische Moment der sich radikalisierenden Aufklärung mit Händen greifen. Wobei das „himmlische Feuer“ weniger durch passive Inspiration als vielmehr durch prometheischen Zugriff erworben wird. – Welches sind nun die Vorzüge oder Verdienste der Leidenschaften?

Tatsächlich können uns nur die starken Leidenschaften, die aufgeklärter sind als der gesunde Menschenverstand, lehren, das Außergewöhnliche vom Unmöglichen zu unterscheiden, während die Verstandesmenschen

beides meist miteinander verwechseln, weil sie, von keinen starken Leidenschaften beseelt, immer nur mittelmäßige Menschen sind.<sup>3</sup>

Die Leidenschaften ermöglichen also außergewöhnliche Leistungen. Bemerkenswert ist auch, daß sie in keiner Weise von der Vernunft getrennt und als irrationale Mächte hingestellt werden, im Gegenteil, sie sind sogar „aufgeklärter“ als der vorsichtig kalkulierende Alltagsverstand. Ein solcher Aufklärungsbegriff, der die „geistige Überlegenheit der leidenschaftlichen Menschen über die Verstandesmenschen“ (mit den Worten der unmittelbar folgenden Kapitelüberschrift) postuliert, kann sich nicht mit skeptischer Rationalität begnügen, sondern braucht Kühnheit und Willenskraft im höheren Interesse der Vernunft.

So verdanken wir den starken Leidenschaften die Erfindung und die Wunder der Künste: solche Leidenschaften müssen als der produktive Keim des Geistes und als die mächtige Triebfeder angesehen werden, die die Menschen zu großen Taten bewegt.<sup>4</sup>

Helvétius umschreibt hier die „starken Leidenschaften“ mit genau den gleichen Worten, die wir in zahlreichen Definitionen speziell des „Enthusiasmus“ wieder antreffen werden: sie sind eine unersetzbliche moralische „Triebfeder“ (ressort), d. h. sie treiben zur Anspannung aller Kräfte und bewirken so die „großen Taten“ in allen Lebensbereichen. (Unter den „Künsten“ sind nicht nur die schönen Künste zu verstehen, sondern ebenso die mechanischen Künste mit ihren bahnbrechenden Erfindungen; um zwei beliebte Beispiele zu nennen: die Buchdruckerkunst, materielle Grundlage für die Verbreitung des Wissens und der Aufklärung; der Kompaß, Voraussetzung der Hochseeschiffahrt und indirekt der Entdeckung neuer Kontinente.)

Leidenschaften kommen in mannigfacher Ausprägung vor, aber nicht alle scheinen geeignet, Großes zu vollbringen (z.B. vom engbrüstigen Geiz wird man kaum irgendwelche wohltätigen Folgen erwarten dürfen). Unverkennbar hat Helvétius eine bestimmte Leidenschaft im Sinn und erhebt diese zum Muster für alle anderen: die Ruhmbegierde. Nur der erhoffte Ruhm gibt den notwendigen Ansporn für großartige Leistungen.

Solche Gefühle setzen immer glühende, leidenschaftliche Liebe zum Ruhm voraus. Diese Leidenschaft ist die Seele der Männer von Genie und Talent auf jedem Gebiet. Dieser Begierde verdanken sie die Begeisterung für ihre Kunst, die sie zuweilen für die einzige Beschäftigung halten, die des menschlichen Geistes würdig ist.<sup>5</sup>

Die Ruhmbegierde der enthusiastischen Individuen ist auf gesellschaftliche Bestätigung angewiesen; über den Erfolg entscheidet die Mitwelt und Nachwelt, indem sie Ansehen, Ehre und Prestige gewährt, indem sie das Renommee und den Nachruhm aufrechterhält. Durch die Kategorie des Ruhms wird eine gelungene Synthese zwischen subjektiver Leidenschaft und objektivem Nutzen der Menschheit ausgedrückt. Das Verhältnis zwischen den Zwecken des Individuums und denen der Gesellschaft ist aber noch genauer zu beleuchten.

„Tugend“ bleibt ein zentraler Begriff auch der neuen Moralphilosophie, doch seine Bedeutung wandelt sich erheblich. Für Helvétius – und darin stimmt er mit den meisten Aufklärern überein – beweist sich die Tugend nicht durch eine rechte Gesinnung (vor allem nicht durch religiöse Rechtgläubigkeit oder fromme Rituale), sondern durch nützliche Taten, die das Gemeinwohl praktisch befördern. Um aber der Gesellschaft zu nützen, muß das Individuum durchaus nicht uneigennützig handeln, – damit befindet sich Helvétius im Gegensatz zu vielen anderen Aufklärern, insbesondere zu Rousseau und Kant. Helvétius führt den individualistischen und utilitaristischen Denkansatz der modernen bürgerlichen Philosophie kompromißlos zu Ende: Die Eigenliebe, das Privatinteresse der Menschen ist für ihn ein anthropologisches Naturgesetz, das niemand außer Kraft setzen kann. Um nun die Eigenliebe für das Gemeinwohl in Dienst zu nehmen, bedarf es nur einer guten zivilen Gesetzgebung, welche „das Privatinteresse mit dem öffentlichen Interesse verknüpft“: diese Formel, die wörtlich oder sinngemäß immer wieder vorgebracht wird, enthält geradezu die Grundthese seiner gesamten moralischen und politischen Doktrin. Die genannte Verknüpfung ist u.a. dann gewährleistet, wenn die Sitten und Gesetze eines Staates das Verdienst durch Ehrungen belohnen, Werke des Genies bzw. Heldentaten durch Ruhm verklären und überhaupt alle Tugenden durch angemessene Formen der gesellschaftlichen Anerkennung ermuntern. Der Ruhm ist also der höchste Lohn jener „Tugend“, die, obwohl durch Eigenliebe motiviert, dem Gesamtinteresse

die größten Opfer bringt. Dabei muß man bedenken, daß Ruhmbegierde eine durch die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst hervorgetriebene und bereits sublimierte Privatleidenschaft ist (spontan würde die Eigenliebe viel eher auf sinnliche Genüsse verfallen, die zwar an sich nicht verdammenswert, aber für das öffentliche Interesse gleichgültig sind). Freie Verfassungen nach dem Vorbild der alten Republiken begünstigen die Veredlung menschlicher (niemals völlig uneigennütziger) Leidenschaften dergestalt, daß sie den dornigen Weg des Ruhms dem natürlichen Hang zu Bequemlichkeit und Genuß vorziehen. In dem Kapitel „Von der Liebe gewisser Völker zum Ruhm und zur Tugend“ wird dieser politische Aspekt ausdrücklich hervorgehoben:

Ich richte die Blicke auf die Republiken, die an tugendhaften Menschen am reichsten sind: ich hefte sie auf Griechenland und Rom und sehe dort eine Vielzahl von Helden hervorgehen. Ihre sorgfältig in der Geschichte aufbewahrten großen Taten scheinen darin gesammelt zu sein, um den Hauch der Tugend noch in den fernsten und verdorbensten Jahrhunderten zu verbreiten. (...) – Wenn ich die fortlaufende Kette jener tugendhaften Handlungen betrachte, die die Geschichte dieser Völker aufweist, und wenn ich ihre Ursache entdecken will, so erblicke ich sie in der Geschicklichkeit, mit der die Gesetzgeber dieser Völker das Privatinteresse mit dem öffentlichen Interesse verknüpft haben.<sup>6</sup>

Das Musterbeispiel solcher weisen Gesetzgeber verkörpert Lykurg, der mythische Begründer der spartanischen Verfassung. Helvétius hatte schon in einem früheren Kapitel das Lykurgische Gesetzgebungswerk gewürdigt; dieser Passus ist sehr aufschlußreich für die konnotative Ausstrahlung und wechselseitige Anziehung der Begriffe Republik, Tugend und Enthusiasmus:

Als Lykurg aus Lakedaimon eine Republik der Helden machen wollte, sah man ihn nicht etwa im Sinne der sogenannten Weisheit langsam und zögernd zu Werke gehen und unmerkliche Änderungen vornehmen. Dieser große Mann, der von leidenschaftlicher Liebe zur Tugend glühte, empfand, daß er durch Ansprachen oder durch vermeintliche Orakel seinen Mitbürgern die Gefühle einflößen konnte, von denen er selbst beseelt war. Wenn

er den ersten Augenblick der Begeisterung ausnutzte, so konnte er die Verfassung ändern und in den Sitten dieses Volkes eine plötzliche Umwälzung herbeiführen, die sich auf den gewöhnlichen Wegen der Vorsicht nur im Laufe vieler Jahre bewerkstelligen ließe. Er begriff, daß die Leidenschaften den Vulkanen gleichen, deren jäher Ausbruch das Bett eines Flusses mit einem Schlag ändert, den die Kunstfertigkeit nur durch das Graben eines neuen Bettes und folglich erst nach unendlich viel Zeit und Mühe ableiten könnte.<sup>7</sup>

Die Zuordnung des Tugend-Prinzips zur republikanischen Staatsform konnte Helvétius direkt von Montesquieu übernehmen; aber neu ist, daß das Streben nach Tugend aus dem Potential der menschlichen Leidenschaften hergeleitet und selbst als eine verfeinerte (durch die Lockungen des Ruhms gesellschaftlich vermittelte) Leidenschaft interpretiert wird. Solche „leidenschaftliche Liebe zur (staatsbürgerlichen) Tugend“ ist nichts anderes als der „Enthusiasmus“ in seiner vornehmsten Erscheinungsform. Seine Energie treibt zu radikalen Lösungen, zu einem revolutionären Neubeginn, und setzt sich über die Bedenken des vorsichtigen gesunden Menschenverstands hinweg. Man beachte, wie die Vulkan-Metapher zugleich und fast ununterscheidbar für Leidenschaft und für politische Umwälzung steht. Indem Helvétius die Gesetzgeber und Sozialreformatoren mit leidenschaftlicher Dynamik, mit enthusiastischer Ungeduld ausstattet, rückt er von jener gemäßigt aufklärerischen Mentalität ab, die auf allmähliche Verbreitung des Lichts, auf kontinuierliche sachte Verbesserungen, auf langsame, aber unaufhaltsame Fortschritte vertraut. – Es wirkt befremdlich, daß Lykurg seine Pläne nicht nur durch Überzeugungsarbeit und Beredsamkeit, sondern auch durch „vermeintliche Orakel“ seinen Mitbürgern nahebringen darf. Schließlich wurde seit Fontanelle von Orakeln nur im Zusammenhang mit Priesterbetrug, Aberglauben und Fanatismus gesprochen. Um den Enthusiasmus für die gute Sache zu verstärken, sind offenbar auch zweifelhafte Mittel wie manipulierte Weissagungen oder Vorzeichen nicht zu verschmähen.<sup>7a</sup> Der kluge Gesetzgeber verfährt also ähnlich wie ein Sektenstifter, der durch „frommen Betrug“ die Inbrunst für seine neue Lehre und Kirche bei den leichtgläubigen Anhängern schürt. – Überhaupt kann Helvétius, wenn er die unwiderstehliche Gewalt eines neu aufkommenden Fanatismus schildert (sein Standardbeispiel dafür ist die

Ausbreitung des Islams), eine gewisse Faszination nicht verleugnen; solche fanatische Energie kontrastiert immerhin mit der vielgescholtenen Verweichlichung und Schlaffheit des eigenen Jahrhunderts.

Wie später noch zu belegen sein wird, definieren die strengen Moralisten unter den Aufklärern den Enthusiasmus als seinem Wesen nach uneigennützig, im Gegensatz zu bloßen Privatleidenschaften. Diese Unterscheidung ist bei Helvétius hinfällig, da sich für ihn alle Leidenschaften, auch die gesellschaftlich nützlichsten, direkt oder indirekt auf die Eigenliebe der Individuen zurückführen lassen. Weshalb er keine klare terminologische Trennung zwischen „Leidenschaft“ und „Enthusiasmus“ vornimmt. Beide sind in dem Maße tugendhaft, wie sie auf das Gemeinwohl ausgehen. Aber die Tugend selbst kann letzten Endes nie ganz uneigennützig sein, insofern sie bei der ehrlichen Förderung des gesellschaftlichen Nutzens doch Respekt erwartet und somit einer subtilen Eigenliebe schmeichelt. Tugendhaft ist nicht der Heilige, sondern wer, den Anreizen und Motivationen einer weisen Gesetzgebung folgend, zum öffentlichen Wohl beiträgt. Die Eigenliebe äußert sich ja zunächst und zumeist in sinnlichen, egoistischen Leidenschaften, wenn und solange keine stärkere soziale Motivation wirksam ist. In diesem Sinne stellt der „Enthusiasmus für die Tugend“, der über das bornierte Ich hinaus die höheren Belange der Mitmenschen anstrebt, auch bei Helvétius eine bevorzugte, „edle“ Leidenschaft dar.<sup>8</sup>

### b) Diderot und die Enzyklopädie

Denis Diderot hat wie kaum ein anderer Aufklärungsphilosoph das Prinzip Enthusiasmus dargestellt und verteidigt und zugleich mit seinem persönlichen Temperament verkörpert. Durch eine intensive Rezeption Shafesburys gerüstet, thematisiert er die Vorzüge wie auch die Gefahren des Enthusiasmus in verschiedenen Artikeln bzw. Exkursen der „Encyclopédie“. Seine eigenen Schriften (die hinter dem monumentalen Kollektivwerk zurückstehen mußten und daher zum größeren Teil erst postum das Licht der Öffentlichkeit erblickten) sowie seine Briefe gehen immer wieder auf den Begriff und die Sache ein, wobei die herkömmlichen Vorbehalte nur noch selten anzutreffen sind.

Diderot bekennt sich ausdrücklich als „Apologet der großen/starken Leidenschaften“. Schon seine erste selbständige Veröffentlichung, „Pensées philo-

sophiques“ (1746), stellt dieses Problem gleich im ersten Aphorismus zur Debatte:

On déclame sans fin contre les passions ; on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs. (...) On croirait faire injure à la raison, si l'on disait un mot en faveur de ses rivales. Cependant il n'y a que les passions, et les grandes passions, qui puissent éléver l'âme aux grandes choses. Sans elles, plus de sublime, soit dans les mœurs, soit dans les ouvrages ; les beaux-arts retournent en enfance, et la vertu devient minutieuse.<sup>9</sup>

Es geht also nicht um subalterne Privateleidenschaften, sondern um die großen, erhabenen Leidenschaften, ohne welche weder Taten noch Werke, weder Kunst noch gesellschaftliche Tugend gedeihen können. Sie sind im ästhetischen wie im moralischen Bereich unentbehrlich, um jene Energie zu entfalten, die die blasse Vernunft nicht liefern kann. – Ähnlich äußert sich Diderot noch in der letzten von ihm selbst veröffentlichten Schrift, „Essai sur Sénèque“ (2. Fassung, 1782): „La raison sans les passions serait presque un roi sans sujets.“<sup>10</sup> Die Leidenschaften sind also, wenn sie richtig gelenkt werden, gar nicht die „Rivalinnen“ der Vernunft, sondern ihr ausführender Arm. „Je ne conçois pas comment un être sensible peut agir sans passions.“ Nur die Leidenschaften ermöglichen es dem Menschen, zu handeln, wobei es Aufgabe der Vernunft ist, ein planvolles und zielgerichtetes Handeln vorzuzeichnen. Die wirklich großen (d.h. heftigen und auf bedeutende Ziele gerichteten) Leidenschaften haben überdies den Vorteil, die Menschen von ihren kleinlichen Launen zu befreien: „Les grandes passions anéantissent les fantaisies, qui naissent toutes de la frivilité et de l'ennui.“<sup>11</sup> – In einem Brief an seine Freundin Sophie Volland (1762) beschreibt Diderot die ästhetische Faszination, die er immer für starke Leidenschaften empfunden hat, und betont zugleich ihre moralische Ambivalenz:

J'ai de tout temps été l'apologiste des passions fortes : Elles seules m'émeuvent. Qu'elles m'inspirent de l'admiration ou de l'effroi, je sens fortement. Les arts de génie naissent et s'éteignent avec elles : Ce sont elles qui font le scélérat et l'enthousiaste qui le peint de ses vraies couleurs. Si

les actions atroces, qui déshonorent notre nature, sont commises par elles, c'est par elles aussi qu'on est porté aux tentatives merveilleuses qui la relèvent.<sup>12</sup>

Für sich betrachtet, sind starke Leidenschaften indifferent gegenüber Gut und Böse, sie können ebenso heroische Taten wie maßlose Verbrechen bewirken. Vom affektiven und ästhetischen Standpunkt aus verdient selbst der Verbrecher den Vorzug vor lauwärmer Mittelmäßigkeit. (Diderot verhält sich hierbei wie der Zuschauer im Theater; man denke an die aristotelische Theorie der Tragödie, wonach die Darstellung von Greuelaten zur Erschütterung und dadurch zur Reinigung der Affekte führen soll.) Der im obigen Kontext genannte „Enthusiast“ ist ein genialer Künstler, der sowohl den Verbrecher wie den Helden mit kraftvollen Farben zu schildern weiß. Die moralische Unterscheidung zwischen diesen beiden Gestalten bleibt davon unberührt. Der große Kriminelle kann zwar leidenschaftlich, aber strenggenommen nicht enthusiastisch handeln. „Enthusiasmus“ bedeutet (abgesehen von der künstlerischen Schöpferkraft) in moralischer Hinsicht die Leidenschaft dessen, der für das Wohl seiner Mitmenschen zu den größten Anstrengungen und Opfern bereit ist.

Beim frühen Diderot hat der Begriff Enthusiasmus noch schwer zu tragen an dem überlieferten Syndrom von theologischen und theosophischen, sektiererischen und illuministischen Vorstellungen; aber gleichzeitig ist immer das Bestreben spürbar, ihn von dieser Erblast zu befreien, von seinen geschichtlichen Schlacken zu reinigen und als anthropologische Kategorie zu erneuern. – Der Artikel „Enthousiasme“ in der Enzyklopädie stammt nicht von Diderot, sondern von Marmontel, dem überwiegend Beiträge literaturtheoretischen Charakters anvertraut wurden. (Auf diesen Artikel wollen wir am Ende des gegenwärtigen Abschnitts näher eingehen.) Diderot selbst hatte vor allem die Ausarbeitungen zur Philosophiegeschichte übernommen. Als Quelle benutzte er ausgiebig die „Historia critica philosophiae“ (1742–44) von Jacob Brucker, verfügte jedoch frei über das gegebene Material und schaltete immer wieder eigene Kommentare ein. So finden sich in den Artikeln „Éclectisme“ und „Théosophes“ längere Exkurse, die eigentlich zum Stichwort Enthusiasmus (bzw. Genie) gehören. Der Terminus „Éclectisme“ wurde im 18. Jh. nicht nur in seiner strukturellen Bedeutung, sondern auch als philosophiehistorischer Fachbegriff verwendet: es geht

um die neuplatonischen Lehren der Spätantike (Plotin, Porphyrius). Im Artikel „Théosophes“ wird an erster Stelle Paracelsus behandelt, auch von Boehme, Weigel, Poiret u. a. ist die Rede. Man trifft hier auf lauter Neuplatoniker, Mystiker, Illuminierte, Theosophen, Alchimisten, also eine recht zweifelhafte Gesellschaft vom Standpunkt der sowohl rational wie empirisch orientierten Aufklärung. Aber Diderot scheut sich nicht, solchen Denkern und Denkrichtungen, die für seine aufgeklärten Zeitgenossen von vornherein suspekt waren, immerhin eine partielle „Apologie“ (den Ausdruck gebraucht er selbst) zu widmen. Und in diesem Zusammenhang wird mit der gleichen apologetischen Absicht auch der Begriff Enthusiasmus eingeführt, ohne die hergebrachten negativen Konnotationen (Überspanntheit, Verrücktheit, seelische Trunkenheit, geistige Zerrüttung, Wahnsinn etc.) zu verschweigen; selbst das finstere Amalgam zwischen Enthusiasmus und Melancholie bleibt noch ungeschieden.

Betrachten wir zunächst den wichtigen Exkurs aus dem Artikel „Éclectisme“ (1755):

J’observerai ici, en passant, qu’il est impossible en poésie, en peinture, en éloquence, en musique, de rien produire de sublime sans enthousiasme. L’enthousiasme est un mouvement violent de l’âme par lequel nous sommes transportés au milieu des objets que nous avons à représenter; alors nous voyons une scène entière se passer dans notre imagination, comme si elle était hors de nous: elle y est en effet, car tant que dure cette illusion, tous les êtres présents sont anéantis, et nos idées sont réalisées à leur place : ce ne sont que nos idées que nous apercevons, cependant nos mains touchent des corps, nos yeux voient des êtres animés, nos oreilles entendent des voix. Si cet état n’est pas de la folie, il en est bien voisin. Voilà la raison pour laquelle il faut un très grand sens pour balancer l’enthousiasme. L’enthousiasme n’entraîne que quand les esprits ont été préparés et soumis par la force de la raison ; c’est un principe que les poètes ne doivent jamais perdre de vue dans leurs fictions, et que les hommes éloquentes ont toujours observé dans leurs mouvements oratoires. Si l’enthousiasme prédomine dans un ouvrage, il répand dans toutes ses parties je ne sais quoi de gigantesque, d’incroyable et d’énorme. Si c’est la disposition habituelle de l’âme, et la pente acquise ou naturelle du caractère, on tient des discours alternativement insensés et

sublimes ; on se porte à des actions d'un héroïsme bizarre, qui marquent en même temps la grandeur, la force et le desordre de l'âme.<sup>13</sup>

Dieser Text entwickelt den Gedanken einer produktiven Wechselwirkung zwischen den emotionalen und den intellektuellen Kräften der Seele. Die heftigen Gemütsbewegungen des Enthusiasmus bedürfen eines Gegengewichts, sie müssen durch verständige und vernünftige Haltungen ausgeglichen werden („balancer“). Der kühle Verstand und die kontrollierende Vernunft (*sens, raison*) bilden ein notwendiges Korrektiv, aber keinen Ersatz für den Enthusiasmus; denn auf sich gestellt, können sie keine außergewöhnlichen Leistungen vollbringen, bleiben sie steril und mittelmäßig. Die philosophisch reflektierende Vernunft selbst muß anerkennen, daß Enthusiasmus für alle großen Werke und Taten unentbehrlich ist. Wenn der bornierte gesunde Menschenverstand, durch einseitig rationalistische oder empiristische Philosopheme bestärkt, zur Unterdrückung des Enthusiasmus aufruft, weil dessen zeitweilige Nähe zum Wahnsinn („folie“) gefährlich sei, so vernichtet er damit zugleich, ob gewollt oder ungewollt, alle Keime des Großartigen und Erhabenen („sublime“). – Beim Artikel „Théosophes“ beschränken wir uns darauf, die folgende kurze Abschweifung zu zitieren:

L'enthousiasme est le germe de toutes les grandes choses, bonnes ou mauvaises. Qui est-ce qui pratiquera la vertu au milieu des traverses qui l'attendent, sans enthousiasme ? Qui est-ce qui se consacrera aux travaux continuels de l'étude, sans enthousiasme ? Qui est-ce qui sacrifiera son repos, sa santé, son bonheur, sa vie, aux progrès des sciences et des arts et à la recherche de la vérité, sans enthousiasme ? Qui est-ce qui se ruinera, qui est-ce qui mourra pour son ami, pour ses enfants, pour son pays, sans enthousiasme ?<sup>14</sup>

Die wesentlichen Anwendungsbereiche sind hier genannt: einerseits das Studium, der geistige Eifer, das strebende Bemühen um Künste, Wissenschaften und Philosophie; andererseits die praktische Moralität (Opferbereitschaft). Dem lassen sich die Schlagwörter „vérité“ bzw. „vertu“ zuordnen, welche aber mehr das Verbindende als das Trennende ausdrücken. Bedarf doch die Suche nach

der Wahrheit und ihre Verbreitung auch in hohem Maße der Tugend (Selbstverleugnung). – In einem Brief an die Fürstin Daschkowa, die Vertraute der Zarin Katharina II., wird der Enthusiasmus als eine der wertvollsten Charaktereigenschaften gepriesen, als jener seelische Antrieb, der über die Mittelmäßigkeit emporhebt:

Votre réponse, j'en suis sûr, sera celle d'une femme qui a du cœur, de la sensibilité et, par dessus tout, une large dose de cette qualité sans laquelle on ne doit jamais espérer de sortir de la médiocrité en rien, et qui s'appelle l'enthousiasme.<sup>15</sup>

In diesem späten Dokument (1773) sind keinerlei Einschränkungen oder Vorbehalte mehr zu erkennen; die wohlklingende Begriffsbestimmung hat offenbar alle dissonanten Nebentöne aufgelöst.

Bisher wurde Enthusiasmus nur als Eigenschaft und Vorzug besonderer Individuen wahrgenommen; aber es handelt sich auch um ein kollektives Phänomen. Darauf verweist schon die gebräuchliche Feststellung, daß er „ansteckend“ sei, mag dies mit negativen Assoziationen („wie eine Seuche“) verbunden sein oder wertneutral, wo nicht positiv als Form der Gruppenkommunikation aufgefaßt werden. Diderot gibt in seiner „Lettre sur les sourds et muets“ (1751) einige charakteristische Beispiele, angefangen mit der Musikbegeisterung im alten Athen, die sich bis zur „Frenesie“ habe steigern können:

Mais il est de la nature de tout enthousiasme de se communiquer et de s'accroître par le nombre des enthousiastes. Les hommes ont alors une action réciproque les uns sur les autres, par l'image énergique et vivante qu'ils s'offrent tous de la passion dont chacun d'eux est transporté; de là cette joie insensée de nos fêtes publiques, la fureur de nos émeutes populaires,<sup>16</sup> et les effets surprenants de la musique chez les Anciens.<sup>17</sup>

In Massenansammlungen addiert sich der Enthusiasmus nicht einfach, sondern multipliziert sich infolge einer Spiegel- und Echowirkung. Ausgangsbeispiel war das Publikum einer Musikdarbietung (gemeinsames ästhetisches Erlebnis); der Taumel nimmt zu und wird bedrohlicher mit den Paradigmen des Volksfestes

(ungehemmte Freude) und der Emeute, des Volksaufstandes (entfesselte Wut). Die aufröhrende (teils ekstatische, teils rebellische) Kraft eines gemeinschaftlichen Enthusiasmus ist damit wenigstens angedeutet.

Diderots Vorliebe für exaltierte Gemüter geht so weit, daß er sogar den Begriff „Fanatiker“ in einem wohlwollenden Sinne gebrauchen kann; er meint allerdings nicht religiöse Eiferer, sondern die Verfechter irgendwelcher harmlosen fixen Ideen:

J'aime les fanatiques, non pas ceux qui vous présentent une formule absurde de croyance et qui, vous portant le poignard à la gorge, vous crient : Signe ou meurs ! mais bien ceux qui, fortement épris de quelque goût particulier et innocent, ne voient plus rien qui lui soit comparable, le défendent de toute leur force (...). Ils sont plaisants, ceux-ci, ils m'amusent, ils m'étonnent quelquefois. Quand par hasard ils ont rencontré la vérité, ils l'exposent avec une énergie qui brise et renverse tout. (...) Tel est Jean-Jacques Rousseau, lorsqu'il se déchaîne contre les lettres, qu'il a cultivées toute sa vie (...).<sup>18</sup>

In diesem Text (aus dem „Salon“ von 1765) hat die Aufwertung des Enthusiasmus anscheinend auf den Nachbarbegriff Fanatismus abgefärbt; aber dabei wird nur das Moment der Energie und der Hartnäckigkeit festgehalten, während die Grundbedeutung der Intoleranz aus Aberglauben nach wie vor dem aufklärerischen Verdikt verfällt. Es geht nur um persönliche Marotten oder Steckenpferde, die zur beherrschenden Leidenschaft geworden sind.<sup>19</sup> Ein solcher Wortgebrauch kommt schon dem modernen, banalisierten und inhaltlich nicht festgelegten Ausdruck „Fan“ nahe. Die Erwähnung Rousseaus lässt jedoch vermuten, daß Diderot absichtlich das passendere Wort „Enthusiasten“ durch „Fanatiker“ ersetzt hat, um mittels der negativen Konnotationen seinen ehemaligen Weggefährten in ein schiefes Licht zu setzen. In Wahrheit teilen die feindlichen Brüder Jean-Jacques und Denis nicht nur den Hang zum Enthusiasmus, sondern auch zu jenem „paradoxen“ (d.h. unorthodoxen) Denkstil, der hier etwas boshaft dem verfemten Rousseau zugewiesen wird.

Das häufigste Paradigma des Enthusiasmus ist bei Diderot die poetische Inspiration, die künstlerische Begeisterung. In der dramatheoretischen Schrift

„Entretiens sur le Fils naturel“ (1757) schildert der Dichter Dorval zu Beginn des 2. Teils, unter welchen Bedingungen sich das Inspirationserlebnis einstellt. In diesem Passus wird zunächst das Zusammenspiel zwischen der „Natur“ (gemeint ist hier die freie Natur, die Landschaft im Gegensatz zur Stadt), dem Enthusiasmus und dem Genie gezeigt: „C'est ici qu'on voit la nature. Voici le séjour sacré de l'enthousiasme. Un homme a-t-il reçu du génie ? il quitte la ville et ses habitants.“ Solche Menschen lieben es besonders, „in die tiefen Wälder zu flüchten“. Die Naturschwärmerei, wie sie schon in dem Hymnus von Shaftesbury zum Ausdruck kam, verstärkt sich noch durch rousseauistische Akzente. Des weiteren ist die „Natur“ aber auch jene lebendige Wirklichkeit, die sich gegen die Unnatur der ständischen Gesellschaft, gegen die herrschenden Meinungen und Vorurteile durchsetzen soll, und die jeder wahre Dichter aufspürt. Idee und Sujet des Kunstwerks müssen der „Natur“ entnommen sein, um poetische Begeisterung zu entfachen und so eine naturgetreue Darstellung zu finden. Dorval/Diderot beschreibt, wie sich unter diesen Umständen die Einbildungskraft erhitzt: „L'enthousiasme naît d'un objet de la nature. Si l'esprit l'a vu sous des aspects frappants et divers, il en est occupé, agité, tourmenté. L'imagination s'échauffe, la passion s'émeut.“<sup>20</sup> Auffällig ist die Häufung von Verben der motorischen Unruhe. Und bald werden die physiologischen Merkmale des inspirierten Augenblicks noch eindringlicher genannt: den Dichter erfaßt ein Schaudern und Beben (frémissement), das sich, ausgehend von der Brust, bis in die Extremitäten fortsetzt. Solche Symptomatik erinnert an die Verzückungen und Konvulsionen derer, die sich vom heiligen Geist heimgesucht wähnen. Aber hier sind keine übernatürlichen Eingebungen am Werk; der schöpferische Genius liegt ja verborgen schon in der „Natur“ außerordentlicher Menschen.

Im selben Jahr (1757) erschien Band 7 der „Encyclopédie“ mit dem Artikel „Génie“, verfaßt von Saint-Lambert, jedoch von Diderot angeregt und revidiert. Das Genie verkörpert sich wiederum prototypisch als Dichter (Dramatiker), und seine Begeisterung ist erneut auf den poetischen Schöpfungsakt konzentriert. Nur wenn der Dichter erhabene Leidenschaften aus eigener Empfindung darstellt, können ihm erhabene Werke gelingen:

Dans la chaleur de l'enthousiasme, (...) il est transporté dans la situation des personnages qu'il fait agir ; il a pris leur caractère ; s'il éprouve dans le

plus haut degré des passions héroïques, telles que la confiance d'une grande âme que le sentiment de ses forces élève au-dessus de tout danger, telles que l'amour de la patrie porté jusqu'à l'oubli de soi-même, il produit le sublime (...).<sup>21</sup>

Beim enthusiastischen Schaffensprozeß vereinigen sich also eine Methode und eine Thematik: der Dichter soll sich ganz in die Lage seiner Figuren hineinversetzen, zugleich müssen die Leidenschaften der handelnden Personen uneigen-nützig sein, heroisch anmuten und den Eindruck des Erhabenen hervorbringen. Seelenstärke, Unerschrockenheit, Selbstverleugnung aus Vaterlandsliebe, das sind beispielhaft moralische Qualitäten, die sich bis zum Enthusiasmus, d. h. zur erhabenen Leidenschaft steigern können. – Den Begriff des „Erhabenen“ (sublime), der sich zuweilen definitorisch, häufig aber bloß assoziativ zum Enthusiasmus-Begriff hinzugesellt, wollen wir an dieser Stelle etwas näher betrachten. Das Erhabene bildet gewissermaßen eine Brücke zwischen Ästhetik und Ethik, es konstituiert sich als permanente Grenzüberschreitung vom einen Gebiet ins andere. Diderot spricht vom Erhabenen bezüglich der „Sitten“ und der „Werke“, auf „Tugenden“ wie auf „schöne Künste“ angewandt.<sup>22</sup> Aber das in diesem Prädikat enthaltene Werturteil ist eigentlich nie ein rein ästhetisches oder rein moralisches. Die Kategorie des Erhabenen steht weder im Zentrum der Ästhetik (wie der Begriff des Schönen) noch im Zentrum der Ethik (wie der Begriff der Pflicht), sie ist jeweils exzentrisch situiert und übergreift dadurch partiell immer beide Bereiche. Im Gefühl des Erhabenen mischen sich Schrecken und Bewunderung, Schaudern und Faszination; es erregt eine Art ästhetisches Wohlgefallen nicht durch Harmonie und Proportion, sondern durch die Vorstellung des Unbegrenzten oder Unendlichen, vor allem durch die Idee einer sittlich motivierten Selbstentgrenzung („Aufopferungen“). Das Erhabene lässt sich nicht in der sinnlich-anschaulichen Welt – und damit im engeren Geltungsbereich der Ästhetik – festhalten, sondern strebt zur höheren Sphäre der Ideale. Umgekehrt sind die personifizierten Beispiele erhabener Tugenden (auch wenn sie nur historisch-pragmatisch dargestellt werden sollen) meist von einer theatralischen Aura umgeben, von Schauspiel-Metaphern begleitet, sie unterliegen als potentielle Dramensujets unwillkürlich einer ästhetisch geformten Wahrnehmung.

Zurück zum Leitbegriff Enthusiasmus. Bemerkenswert ist, daß der frühe Diderot noch den etymologischen Wortsinn (Ergriffensein vom göttlichen Geist) durchscheinen läßt, wenn er das Zusammentreffen einer enthusiastischen Veranlagung und einer atheistischen Überzeugung in derselben Person als Widerspruch empfindet oder hinstellt. So habe Lukrez, der erklärte Atheist, mit dem Lehrgedicht „*De rerum natura*“ ungewollt ein Zeugnis für wahren Enthusiasmus geliefert, denn seine materialistische Doktrin werde im Grunde durch seine eigene dichterische Begeisterung widerlegt.<sup>23</sup> Ganz ähnlich klingt der briefliche Aus spruch (1749), daß alle Atheisten, mit denen er verkehre, selbst widerstrebend vom Enthusiasmus für das Schöne und Gute durchdrungen seien.<sup>24</sup> Doch solche Reminiszenzen an den Ursprung dieses Begriffs aus einem religiösen Vorstellungsbereich verblassen bald und verschwinden völlig. Die anthropologisch-psychologische Dimension bleibt allein übrig. Der Philosoph und *Spiritus rector* der Enzyklopädie bekennt sich auch im Hinblick auf sein persönliches Temperament und Charakterbild als ausgeprägten Enthusiasten.<sup>25</sup> Bestätigt wird das von etlichen Zeitgenossen, die näheren Umgang mit ihm pflegten und übereinstimmend seine Begeisterungsfähigkeit als hervorstechenden Wesenzug schilderten.<sup>26</sup> (Vom späten Diderot soll in einem zusätzlichen Abschnitt noch die Rede sein.)

Urheber des Artikels „Enthousiasme“ in Band 5 der „Encyclopédie“ (1755) ist Marmontel<sup>27</sup>, der seine literaturtheoretischen Beiträge später unter dem Titel „Éléments de littérature“ zusammenfaßte und separat veröffentlichte.<sup>28</sup> Entsprechend der Aufgabenverteilung unter den Enzyklopädisten behandelt Marmontel in erster Linie den poetischen Enthusiasmus, aber er beschränkt sich nicht darauf. Neben den Dichter tritt gleichberechtigt der Redner, welcher zwar keine fiktionalen Werke hervorbringt, aber unter wirkungsästhetischem Aspekt, um sein Publikum zu überzeugen, ebenso sehr der Wärme und Energie bedarf. Schließlich kennzeichnet Begeisterung das schöpferische Genie überhaupt („*génie inventeur*“).

Nach Marmontel entsteht der dichterische Enthusiasmus durch das Zusammenwirken zweier mentaler Kräfte: Imagination und Emotion. Die Einbildungskraft schafft die veranschaulichende „Illusion“; die Einfühlungskraft erlaubt es, sich mit den handelnden Personen, ihrer Lage und ihren Leidenschaften zu identifizieren. Das Zusammenspiel der beiden Fähigkeiten im Schöpfungsakt

wird durch einen feinsinnigen Vergleich erläutert: die Phantasie des Autors ist gewissermaßen die Bühne, auf der die Handlung vorgeführt wird, und seine mitfühlende Emotion ist gewissermaßen der Zuschauer, der sich durch das Gezeigte heftig affizieren läßt. Damit wäre der Enthusiasmus auf natürliche, psychologische Weise erklärt; für himmlische Mächte ist kein Platz mehr. Doch jene Emotionen, obwohl nur „eingebildet“, äußern sich deshalb nicht weniger intensiv, wie das folgende Porträt des Dichters im enthusiastischen Zustand belegt:

Il est ému, saisi, tremblant ; son cœur se serre, ses larmes coulent, il frémit d'horreur, il s'enflamme ou de colère ou de vengeance, il se transporte d'indignation, il est suffoqué de douleur ; (...) et cette fixité d'idée, cette tension de tous les organes du sentiment, occupés d'un objet unique ; cette situation, dis-je, si elle était continue et indépendante de sa volonté, ne serait autre chose que folie ou fureur.<sup>29</sup>

Der „Wahnsinn“ der Dichter unterscheidet sich nur dadurch von einem tatsächlichen, daß er eine willentlich hervorgerufene und somit eine künstliche Leidenschaft ist („un délire factice, une passion volontaire“). Es handelt sich also nicht einmal mehr um spontane, unvorhergesehene Inspirationen, sondern um eine Gemütserregung, die durch absichtliche starke Konzentration auf den gewählten Gegenstand bewirkt werden kann. Marmontels Erklärung ist im Grunde rationalistisch, trotzdem schreibt er dem Enthusiasmus ein Höchstmaß an Überschwang und Heftigkeit zu.

Der Schlußabsatz des Artikels verläßt den schöpferisch-poetischen Bereich und gibt eine kurze Charakteristik des Enthusiasmus als gesellschaftliches Phänomen, wie es sich in bestimmten Gruppen oder Völkern verbreitet, als religiöse oder politische Leidenschaft:

On appelle aussi Enthousiasme le délire ou la passion véritable qui se communique d'un homme à l'autre, et quelquefois à tout un peuple, lorsqu'une imagination exaltée se rend maîtresse des esprits, et qu'ils sont violemment émus des tableaux qu'elle leur présente ; et on le dit également des effets de l'erreur et de ceux de la vérité, plus souvent même de l'erreur, parce que le mensonge a plus souvent recours à l'Éloquence passionnée. Mahomet a fait

des enthouasiastes, Socrate n'en fit point. De grands exemples ou de grandes leçons inspirent pourtant quelquefois l'Enthousiasme de la vertu et de la gloire. L'esprit de la secte stoïque fut l'Enthousiasme de la vertu. Le génie de l'ancienne Rome fut l'Enthousiasme de la patrie.<sup>30</sup>

Marmontel verfährt hier, wie so viele andere Aufklärer, zweigleisig, indem er den guten vom bösen Enthusiasmus unterscheidet; das enthusiastische Prinzip als solches ist indifferent, es kommt auf die Inhalte an. Der emphatische Gegensatz von „Irrtum“ und „Wahrheit“ erscheint weniger abstrakt, sobald man sich klarmacht, daß jener auf religiöse Lehren, diese auf philosophische und staatsbürgerliche Haltungen verweist. Der Irrtum bzw. die Lüge, die sich mit leidenschaftlicher Beredsamkeit der latenten enthusiastischen Energien bemächtigen können, das sind ganz unverkennbar Fanatismus und Aberglaube im Voltaire-schen Sinne. Durch den Vergleich zwischen Mahomet und Sokrates wird die Stoßrichtung vollends deutlich: der betrügerische Religionsstifter mobilisiert die verhängnisvollen Energien des Fanatismus („Mahomet ou le Fanatisme“ lautet der Titel einer Tragödie von Voltaire); der wahrheitsliebende Philosoph verschmäht den Appell an enthusiastische Triebkräfte, d.h. er ist kein Proselytenmacher. Dennoch kann das Entfachen von Enthusiasmus legitim sein, unter der Bedingung, daß er dem Gemeinwohl, dem gesellschaftlichen Interesse nützt. Wenn die Ruhmbegierde vom Gesetzgeber anerkannt und gefördert wird (so argumentiert Helvétius), dann verwandelt sich die private, auf natürlicher Eigenliebe beruhende Leidenschaft der Menschen in Begeisterung für staatsbürgerliche Tugenden. Der solchermaßen lebendig erhaltene „Enthusiasmus für Tugend und Vaterland“ findet sich exemplarisch im alten Rom. Die antiken Beispiele sind in diesem Zusammenhang fast obligat – und in Marmontels abschließenden Formulierungen ein wenig schulmäßig. Aber ihre suggestive Kraft wird in den folgenden Jahrzehnten spürbar zunehmen: je stärker sich der Enthusiasmusbegriff dem Bannerwort Patriotismus annähert, desto untrennbarer erscheint er mit einer freien, republikanischen Gesellschaftsordnung verbunden.

Wir haben schon nachgewiesen (Kap. II, 1), daß Holbach in aller Regel „Enthusiasmus“ als Synonym für „Fanatismus“ verwendet und somit als Begleiterrscheinung des religiösen Aberglaubens verurteilt. Es gibt jedoch eine bedeutsame Ausnahme, wo der Baron erste Ansätze einer dialektischen Betrachtungs-

weise erkennen lässt. Übrigens ist ein direkter oder indirekter Einfluß Diderots auf diesen Passus sehr wahrscheinlich, denn er hat an der Entstehung des Holbachschen Hauptwerks „Système de la Nature“ (1770) zumindest durch Diskussionen teilgenommen. In dem betreffenden Kapitel geht es nicht primär um Religion, sondern um die geistigen Fähigkeiten des Menschen, speziell um die Einbildungskraft, welche dem Verstand und der Vernunft schöpferische und moralische Impulse verleiht; nur wenn sie durch religiösen Wahn verdorben ist, macht sie „grundlose Einbildungungen“ zur Maxime des Handelns. Der folgende Textabschnitt beleuchtet sowohl die psychologischen Voraussetzungen wie die sozialen Auswirkungen des Enthusiasmus:

Wenn die Einbildungskraft irregeführt wird, dann erzeugt sie Fanatismus, religiösen Terror, unbesonnenen Eifer, Raserei und ungeheure Verbrechen. Die gesunde Einbildungskraft ruft Begeisterung für nützliche Dinge, starke, tugendhafte Leidenschaften, Vaterlandsliebe, freundschaftliche Wärme hervor, mit einem Wort: sie verleiht allen unseren Gefühlen Energie und Lebhaftigkeit. Diejenigen, denen es an Einbildungskraft mangelt, sind gewöhnlich solche Menschen, in denen das Phlegma das heilige Feuer auslöscht – das Grundelement unserer Beweglichkeit und unserer Gefühlswärmе, das alle unsere intellektuellen Fähigkeiten belebt. Große Tugenden erfordern ebensolche Begeisterung wie große Verbrechen.<sup>31</sup>

Weit entfernt, in Opposition zur Vernunft zu stehen, ist das lebendige Gefühl vielmehr unerlässlich, um alle intellektuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen auszubilden. Die Einbildungskraft soll nicht bekämpft, sondern auf nützliche Ziele gelenkt werden. Psychologisch betrachtet, ist sie zwar die gemeinsame Wurzel des blinden Fanatismus wie des aufgeklärten Enthusiasmus, aber es kommt eben darauf an, sie durch Erziehung von Wahngesindeten zu befreien und für die wahren Interessen der Gesellschaft zu begeistern. Die in den Gefühlen und Leidenschaften steckende Energie muß sich in Tugenden verwandeln, die das Gemeinwohl befördern. Große Tugenden können sich nicht auf bloßes Pflichtbewußtsein stützen, sie müssen leidenschaftlich motiviert sein, um über eine korrekte Mittelmäßigkeit hinauszugelangen und große Taten zu vollbringen. Tugenden von solcher Spannweite erwachsen aus enthusiastischer Liebe

zur Menschheit; Freundschaft und Patriotismus sind ausgeprägte Beispiele dafür. – Ähnlich wie Diderot betont Holbach im letzten Satz noch einmal, daß große Taten im Guten wie im Bösen auf starken Leidenschaften beruhen; allerdings benutzt er an dieser Stelle wieder den Begriff „enthousiasme“, so daß die Ambivalenz erneut hervortritt: da die „großen Verbrechen“ im Kontext mit „religiösem Terror“ stehen, macht sich die semantische Nähe zu „fanatisme“ ein weiteres Mal geltend. Die Verbindung zwischen beiden Begriffen läßt sich nicht einfach durchschneiden, denn auch und gerade wenn „Enthusiasmus“ positiv umgewertet und umfunktioniert erscheint, bleibt er dem „Fanatismus“ als seiner Antithese, seiner bestimmten Negation zugeordnet.

### c) Rousseau

Jean-Jacques Rousseau verherrlicht den Enthusiasmus als eine hochgestimmte Gemütslage, eine seelische Disposition zum Erhabenen, ohne sich um die Herleitung und Rechtfertigung des Begriffs als solchen zu kümmern. In seinem Wortgebrauch findet kein Verweis auf den Fanatismus und somit keine Abgrenzung mehr statt. – Jedoch beurteilt er an einer Stelle seines Werks „*Émile ou de l'éducation*“ (1762) den religiösen Fanatismus selbst auf eine erstaunliche, partiell apologetische Weise, wie sie etwa einem Voltaire völlig fernlag. Das Argumentationsmuster ist uns allerdings nicht mehr unbekannt: der Fanatismus wird als eine starke Leidenschaft<sup>32</sup> betrachtet, deren Energie bei besserer Leitung große Tugenden hervorbringen und so dem Gemeinwohl dienen könnte. Rousseau kritisiert zunächst die Einseitigkeit von Pierre Bayle, einem führenden Vertreter der skeptischen Frühaufklärung (dessen „*Dictionnaire historique et critique*“ als Vorläufer der „*Encyclopédie*“ gelten kann):

Bayle a très bien prouvé que le fanatisme est plus pernicieux que l'athéisme, et cela est incontestable ; mais ce qu'il n'a eu garde de dire, et qui n'est pas moins vrai, c'est que le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte, qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux, et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus ; au lieu que l'irréligion, et en général l'esprit raisonnable et philosophique, attache à la vie, effémine,

avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l'intérêt particulier, dans l'abjection du moi humain, et sape ainsi à petit bruit les vrais fondements de toute société.<sup>33</sup>

Rousseau polemisiert hier, wie im gesamten Abschnitt „*Profession de foi d'un vicaire savoyard*“, auch gegen die Enzyklopädisten und Freidenker, gegen seine ehemaligen Freunde vom „*parti philosophique*“. Die Absage an den Egoismus der niedrigen Privatinteressen richtet sich in erster Linie gegen Helvétius, den Philosophen der Eigenliebe.<sup>34</sup> Für Jean-Jacques müssen die sozialen Tugenden ihrem Wesen nach uneigennützig sein, die Moral läßt sich nicht auf ichbezogene Motive gründen. Aber ungewollt befindet er sich doch in größter Nähe zu Helvétius, wenn er dem leidenschaftlichen Fanatismus zugute hält, wenigstens ein Gegengift zu jener Verweichlichung, Genußsucht und Todesfurcht zu sein, welche bei den vom Luxus und Despotismus beherrschten Völkern das Individuum verächtlich machen und die sozialen Bande auflösen. Da nun der Fanatismus trotz allem die Menschen irreführt, sie grausam und blutrünstig macht, müssen seine Energien besser geleitet, d.h. durch Erziehung und Aufklärung zu wirklichen gesellschaftlichen Tugenden veredelt und auf würdige Ziele gerichtet werden. Also wieder die Idee einer Umlenkung des Handlungspotentials der Leidenschaften. Bei geschickter Erziehung müßte der religiöse Fanatismus sich in staatsbüürgerlichen Enthusiasmus verwandeln: das wäre die implizite Schlußfolgerung aus diesem Gedankengang. Es ist in der Tat auffällig, daß die subjektiven Qualitäten, die Rousseau dem Fanatismus zugesteht (trotz objektiv schädlicher Anwendung), wortwörtlich mit den Attributen des Enthusiasmus in seiner spätaufklärerischen Standardbeschreibung übereinstimmt: er stellt eine wunderbare „*Triebfeder*“ (ressort) dar, um die Menschen zu großen Taten zu bewegen; er „erhebt das Herz“, d.h. flößt Mut ein und begeistert für „erhabene“ Aufgaben; er führt zur Todesverachtung. – Wenn man die persönlichen Animositäten beiseite läßt, sind die Unterschiede zwischen Rousseau und dem „*parti philosophique*“ letztlich sekundär, insofern beide das Ideal einer tugendhaften, staatsbüürgerlichen Begeisterung aufstellen; nur die Rolle der Religion wird dabei verschieden eingeschätzt. (Rousseau ordnet den Atheismus einer aristokratischen und despatischen Mentalität zu; Gottlosigkeit verstärke die Todesfurcht; der Mensch brauche den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele

und die Jenseitshoffnung, um seine Pflichten selbstlos zu erfüllen [also doch wieder eine verkappte Form der Eigenliebe! könnte Helvétius hier einwenden]. Die Enzyklopädisten dagegen betrachten das Freidenkertum als vorgeschoßene Position in ihrer Fehde mit dem Aberglauben und der Intoleranz; eine diesseitige Vaterlandsliebe nach dem Vorbild der alten Republiken gilt ihnen als solidere Grundlage der Moral; die innerweltliche Hoffnung auf Ehre und vielleicht sogar Ruhm sei zur individuellen Motivation ausreichend.)

Rousseaus Darstellung des Enthusiasmus ist wesentlich autobiographisch: es geht dabei um seine persönliche Gestimmtheit, seinen moralischen Anspruch, um Entstehung und Gehalt seiner eigenen Werke. Daher ist diese Thematik fast ausschließlich in den „Confessions“ zu studieren, wo sie von den ersten bis zu den letzten Seiten präsent bleibt. Er spricht vom Enthusiasmus als einer ureigenen, sein ganzes künftiges Leben bestimmenden Erfahrung. Die enthusiastische Lebenshaltung wird durch ein heftiges, augenblicksartiges Inspirationserlebnis ausgelöst und perpetuiert. Dieser Augenblick wird als entscheidender Wendepunkt aufgefaßt (Beginn der schriftstellerischen Tätigkeit, des Ruhms und der Verfolgungen) und feierlich in die Erinnerung zurückgerufen.

Die Illumination ereignet sich im Oktober 1749, während Rousseau zu Fuß von Paris nach Vincennes geht, um den im dortigen Schloßturm eingekerkerten Diderot zu besuchen. Er hat ein Heft des „Mercure de France“ mitgenommen und liest unterwegs die von der Akademie in Dijon ausgeschriebene Preisfrage: „Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs“. Der an sich banale Vorgang, daß ein AufsatztHEMA zur Kenntnis genommen wird, läßt wohl kaum auf einen göttlichen Appell schließen. Aber die Fragestellung trifft genau den Nerv der noch nicht deutlich ausgeformten weltanschaulichen Tendenzen Rousseaus und gibt ihm schlagartig die Idee und den Entschluß ein, mit einer radikal verneinenden Antwort die herrschenden Meinungen herauszufordern. Im Zustand äußerster Erregung (agitation, délire) vollzieht sich die spontane Kristallisation seiner Geschichtsphilosophie. Über die physiologischen Symptome, die diese Erleuchtung begleiten, hat er sich ausführlich auch im zweiten der vier Briefe an Malesherbes (den liberalen Minister für Büchereiwesen) vom Januar 1762 geäußert.<sup>35</sup> In den „Confessions“ wird die Aufwallung der Gefühle und Ideen mehr im Hinblick auf die längerfristigen moralischen Folgen betrachtet; die wichtigste Stelle lautet:

Mes sentiments se montèrent, avec la plus inconcevable rapidité, au ton de mes idées. Toutes mes petites passions furent étouffées par l'enthousiasme de la vérité, de la liberté, de la vertu, et ce qu'il y a de plus étonnant est que cette effervescence se soutint dans mon cœur, durant plus de quatre ou cinq ans, à un aussi haut degré peut-être qu'elle ait jamais été dans le cœur d'aucun autre homme.<sup>36</sup>

Diese exaltierte Gemütslage weist (wie die folgenden Texte noch verdeutlichen werden) zwei Aspekte auf: Einerseits findet eine schöpferische Inspiration statt, welche die Keimzelle, die Grundidee eines literarischen Werkes erzeugt (man ist versucht, von poetischer Inspiration zu sprechen, aber es geht ja nicht um Dichtung, sondern um eine philosophische Abhandlung; wofür immerhin auch eine der Musen zuständig und anrufbar wäre). Andererseits vollzieht sich eine moralische Umkehr, die fast die Form einer Bekehrung annimmt (obwohl sie weder religiöse Motive hat noch einen göttlichen Ursprung suggeriert): Rousseau will ein neues Leben führen, um sein Verhalten mit seiner Lehre in Einklang zu bringen; er nennt das Streben nach einer genügsamen und unabhängigen Existenz sehr bezeichnend seine „Reform“. Der inspirierte Augenblick zeitigt also über die literarische Dimension hinaus eine existentielle Wirkung und bedingt gleichermaßen die persönliche Lebensweise wie das schriftstellerische Werk. – Enthusiasmus im strengen Sinne meint nicht bloß ein formales Modell, eine Gußform, die sich mit beliebigen Inhalten füllen ließe, sondern verweist auf höchste moralische Werte. Rousseau bringt das Wesen der Sache zum Ausdruck durch jene (im Zitat hervorgehobene) Begriffsverbindung, die man geradezu als Begriffsverschmelzung kennzeichnen sollte, als dauerhafte Legierung zwischen dem Prinzip Enthusiasmus und den kategorischen Postulaten der Vernunft: die edle Begeisterung ist immer für und durch „Wahrheit, Tugend, Freiheit“ begeistert. Wahrheit steht gegen die hergebrachten Meinungen, gegen Vorurteile und Aberglauben; Tugend (als staatsbürgerliche, letzten Endes republikanische Haltung) steht gegen die Laster der „Großen“, die Mißbräuche der Reichen und Mächtigen; Freiheit steht gegen ständische Privilegien und Despotismus. Unabhängig vom jeweiligen Kontext zeigt der allgemeine Wortgebrauch im 18. Jh., daß „Wahrheit, Tugend, Freiheit“ Schlagworte sind, die sich auf abstrakte Weise gegen alle bestehenden feudalabsolutistischen Verhältnisse richten,

wobei die kritischen Intentionen und die Reformwünsche individuell sehr unterschiedlich sein können. Im Enthusiasmus der Wahrheit, Tugend und Freiheit (etwas antizipierend ließe sich hinzufügen: der Menschenrechte, der Gleichheit, der Brüderlichkeit usw.) kommen eigentlich nur die universalen Aspirationen der Aufklärung zum Vorschein, aber nunmehr in Gestalt eines leidenschaftlichen Drängens, einer pathetischen Beschwörung, mit dem Willen zum persönlichen Engagement. – Halten wir fest, daß der emphatische Begriff des Enthusiasmus sich nicht auf eine charakterliche Disposition (Empfänglichkeit für allerlei schwärmerische Vorstellungen und entsprechende Verhaltensweisen) beschränken läßt, sondern als Begeisterung für und durch ein Ensemble von erhabenen Ideen definiert werden muß.

Im folgenden Jahr (1750) erfährt Rousseau, daß seine Abhandlung von der Akademie in Dijon preisgekrönt worden ist, und dadurch wird seine Glut von neuem angefacht:

Cette nouvelle réveilla toutes les idées qui me l'avaient dicté [sc. le Discours], les anima d'une nouvelle force, et acheva de mettre en fermentation dans mon cœur ce premier levain d'héroïsme et de vertu que mon père, et ma patrie, et Plutarque, y avaient mis dans mon enfance. Je ne trouvai plus rien de grand et de beau que d'être libre et vertueux, au-dessus de la fortune et de l'opinion, et de se suffire à soi-même.<sup>37</sup>

Das Moment der „Reform“ seines Lebenswandels schiebt sich hier in den Vordergrund: er will arm und unabhängig bleiben, um ungehindert die Wahrheit zu verkünden und die Tugend vorzuleben. Außerdem wird die Herkunft jener Vorstellungswelt genannt, die sich im Augenblick der Inspiration zu einer kohärenten Geschichtsphilosophie kristallisiert hatte: es sind die Eindrücke seiner Kindheit in Genf. Gleich zu Beginn der „Confessions“ hat Rousseau den Einfluß seines Vaters, seiner Vaterstadt mit ihren republikanischen Institutionen und vor allem der frühzeitigen Plutarch-Lektüre auf die Herausbildung seiner enthusiastischen Freiheitsliebe hervorgehoben.<sup>38</sup> Die blitzartige Erleuchtung kam also keineswegs unvorbereitet, noch als unverdientes Geschenk des Himmels: ausgelöst durch die suggestive Preisfrage, geriet eine in frühester Jugend gebildete „Hefe“ in Gärung und brachte die schlummernden „heroischen“ Ideale wieder an die Oberfläche.

Bleibt das Offenbarungserlebnis des Ersten „Discours“ fundamental, weil es die Berufung zum Philosophen allererst aufdeckte, so wird doch der zweite „Discours“, die Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755), ebenfalls im Zustand der Begeisterung konzipiert. Im tiefen Wald verloren (*enfoncé dans la forêt*), meditiert Rousseau stundenlang über das Elend der Menschheit, vergleicht den Menschen im Naturstande (*l'homme naturel*) mit dem Menschen in der Gesellschaft (*l'homme de l'homme*) und gelangt zu der Erkenntnis, daß die zivilisatorischen Fortschritte immer mit moralischen Rückschritten einhergehen. Die Wahrheit enthüllt sich diesmal nicht mit der Figur des von oben empfangenen Lichtstrahls, sondern in einer Art Ekstase, mit der Figur der zur Gottheit aufsteigenden Seele:

Mon âme, exaltée par ces contemplations sublimes, s'élevait auprès de la Divinité, et voyant de là mes semblables suivre, dans l'aveugle route de leurs préjugés, celle de leurs erreurs, de leurs malheurs, de leurs crimes, je leur criais d'une faible voix qu'ils ne pouvaient entendre : Insensés qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous.<sup>39</sup>

Rousseau wird nicht müde, den langanhaltenden Enthusiasmus zu schildern, der ihn zur Zeit der Abfassung seiner ersten Schriften (er sagt: 4–5 Jahre, also etwa von 1749 bis 1754) beherrscht habe und sowohl in seiner Gemütsverfassung – mit dem letztlich gescheiterten Willen zu einer kompromißlos anderen Lebensweise – wie auch in der Eloquenz seiner Bücher zum Ausdruck gekommen sei.

Mon début me mena par une route nouvelle dans un autre monde intellectuel, dont je ne pus, sans enthousiasme, envisager la simple et fière économie. Bientôt, à force de m'en occuper, je ne vis plus qu'erreur et folie dans la doctrine de nos sages, qu'oppression et misère dans notre ordre social. Dans l'illusion de mon sot orgueil, je me crus fait pour dissiper tous ces prestiges ; et jugeant que, pour me faire écouter, il fallait mettre ma conduite d'accord avec mes principes, je pris l'allure singulière qu'on ne m'a pas permis de suivre (...). – Jusque-là j'avais été bon : dès lors je devins vertueux, ou du moins enivré de la vertu. Cette ivresse avait commencé dans ma tête, mais

elle avait passé dans mon cœur. Le plus noble orgueil y germa sur les débris de la vanité déracinée. Je ne jouai rien : je devins en effet tel que je parus, et pendant quatre ans au moins que dura cette effervescence dans toute sa force, rien de grand et de beau ne peut entrer dans un cœur d'homme dont je ne fusse capable entre le ciel et moi. Voilà d'où naquit ma subite éloquence ; voilà d'où se répandit dans mes premiers livres ce feu vraiment céleste qui m'embrasait, et dont pendant quarante ans il ne s'était pas échappé la moindre étincelle, parce qu'il n'était pas encore allumé.<sup>40</sup>

Das himmlische Feuer bleibt in seinen Werken aufbewahrt, wenn auch die beabsichtigte moralische Selbsterneuerung nicht gelingen konnte. Daß diese persönliche „Reform“ scheitern mußte, war eigentlich unvermeidlich, solange kein Weg zur Reform der von „Unterdrückung und Elend“ geprägten gesellschaftlichen Verhältnisse gangbar schien. Resigniert, aber selbstbewußt verweist Rousseau am Ende der „Bekenntnisse“ nochmals auf das Pathos seiner Schriften und auf seine Prinzipientreue, die von einem ungebrochenen moralischen Anspruch Zeugnis ablegen:

Quoique j'abandonnasse dans le monde le champ libre à mes ennemis, je laissais dans le noble enthousiasme qui avait dicté mes écrits, et dans la constante uniformité de mes principes, un témoignage de mon âme qui répondait à celui que toute ma conduite rendait de mon naturel.<sup>41</sup>

Die unmittelbare Nachwelt Rousseaus hat sich tatsächlich viel stärker für den Mythos seiner Lebensführung als für die tiefere Bedeutung seiner Werke interessiert. Der Kult um Rousseau machte aus ihm die Verkörperung moralischer Intransigenz schlechthin, so daß (auf ihn bezogen) der Begriff Enthusiasmus (ohne weitere Attribute) geradezu den Sinn von Prinzipienfestigkeit annehmen kann. Dafür ein spätes, aber erhellendes Beispiel aus den Aphorismen von Heinrich Heine:

Rousseau kann nicht dazu gebracht werden, sich dem König präsentieren zu lassen – sein Instinkt leitete ihn richtig; es war der Enthusiasmus, der nicht sich abfinden kann.<sup>42</sup>

Heine spielt auf eine Episode an, die Rousseau selber ausführlich berichtet hat: nachdem sein Singspiel „Le devin de village“ 1752 in Versailles mit großem Erfolg aufgeführt worden war, sollte er Ludwig XV. vorgestellt werden, wobei man ihm zugleich Hoffnungen auf eine Pension machte; aber nach einigem Zögern lehnte Jean-Jacques ab. In diesem Kontext bedeutet Enthusiasmus etwa soviel wie republikanischer Instinkt oder Bürgerstolz.

Nur selten steigt Rousseau von seinem hochgestimmten Enthusiasmusbegriff herab und verwendet ihn in dem alltäglicheren Sinn einer harmlosen Schwärmerei. Erwähnenswert ist sein Kommentar zum Streit über die Vorzüge der italienischen bzw. der französischen Musik, der um 1753 unter dem Stichwort „querelle des Bouffons“ hohe Wellen schlug (die „Bouffons“ waren eine italienische Opera-buffa-Truppe in Paris). Trotz des ironischen Untertons ist die soziale und ideologische Zuordnung der beiden Parteien sehr bezeichnend:

Les Bouffons firent à la musique italienne des sectateurs très ardents. Tout Paris se divisa en deux partis plus échauffés que s'il se fût agi d'une affaire d'état ou de religion. L'un, plus puissant, plus nombreux, composé des grands, des riches et des femmes, soutenait la musique française ; l'autre, plus vif, plus fier, plus enthousiaste, était composé des vrais connaisseurs, des gens à talent, des hommes de génie.<sup>43</sup>

Beide Seiten erhitzten sich wie religiöse oder politische Eiferer, aber nur die Verfechter des Neuen dürfen einen lebhaften, stolzen Enthusiasmus für sich in Anspruch nehmen. Die Anhänger des herkömmlichen Geschmacks haben mehr Einfluß, sie können sich auf die „Großen“ und Reichen stützen (und auf die Frauen, womit wahrscheinlich jene Frauen gemeint sind, die in den Pariser Salons den Ton angeben); die „gute Gesellschaft“, hinter welcher die Macht steht, ist also Widersacher der wahren Musik-Enthusiasten. Diese sind eben deshalb in der Minderheit, weil sie nur die Kenner, die Leute von Talent und Genie vereinigen. Bei der Verteidigung der italienischen Musik standen die Enzyklopädisten und „Philosophen“ in vorderster Front: Grimm, Holbach und Diderot griffen mit satirischen Broschüren in den Kampf ein (übrigens ist im „Neveu de Rameau“ ein Nachhall dieses Streits zu vernehmen); Rousseau selbst veröffentlichte damals eine „Lettre sur la Musique française“<sup>44</sup> – Der Talente und zumal

der Genies sind immer nur wenige: man kann diese Konzeption elitär nennen, aber es handelt sich um eine „natürliche“ Elite, im Gegensatz zur unnatürlichen sozialen Elite der Aristokraten und Reichen. Das enthusiastische Genie ist und bleibt eine Leitfigur der antiständischen und antiabsolutistischen Opposition, auch da, wo es nur den herrschenden Geschmack bekämpft.

## 2. Das Pathos der militanten Aufklärung

Im Artikel „Fanatisme“ der Enzyklopädie findet sich eine merkwürdige Tirade, nämlich ein „Gebet“, daß Gott uns von den Fanatikern, die sich auf seinen Namen berufen, vom blutrünstigen Verfolgungsgeist befreien möge. Die Gebetsform scheint auf Diderot hinzudeuten, der dieses Stilmittel auch andernorts verwendet hat.<sup>45</sup> Jedenfalls gibt der Verfasser für seine ungewöhnliche Redeweise eine Begründung, indem er vorausschickt: Man sollte vielleicht einmal zum Nutzen der Menschheit eine Anleihe bei jenem „enthusiastischen Stil“ machen, welcher schon so oft zu ihrem Schaden gebraucht worden ist.<sup>46</sup> Der Ausdruck „le style enthousiaste“ wirkt zutiefst doppeldeutig: im Regelfall kennzeichnet ein solcher Stil den Fanatismus, etwa bei Predigten gegen die Ketzer, bei Aufrufen zum Kreuzzug etc.; andererseits könnte das homiletische Pathos schließlich auch im Interesse der Toleranz und der Vernunft eingesetzt werden. Auch die Aufklärer könnten es sich einfallen lassen, ihre Ideen mit heftiger Eloquenz zu predigen. Wir haben hier ein Musterbeispiel für die planmäßige Umfunktionierung des Enthusiasmus. – Tatsächlich drängt in den Kampfschriften der Aufklärung immer häufiger ein pathetischer Stil hervor; das Feuer der Begeisterung für die Menschenrechte soll den Leser, Zuhörer oder Zuschauer gefühlsmäßig ergreifen. Die enthusiastische Rhetorik der radikalen Aufklärer wurde von den Gegnern (z. T. auch von lauwarmen Mitstreitern) gern als bloße „Deklamation“ abgetan;<sup>47</sup> aber ihre Wirksamkeit ist nicht zu leugnen, sie verhalf manchen literarisch recht mittelmäßigen Werken zum Erfolg.

Als Höhepunkte des enthusiastischen Stils erscheinen zuweilen Apostrophen mit unmittelbarem Aufforderungscharakter; dabei werden nicht die Leser schlechthin angeredet, sondern Dichter, Schriftsteller aller Gattungen, Philoso-

phen und Künstler, also diejenigen, die wiederum ein breites und verschiedenartiges Publikum beeinflussen und so die Aufklärungsideen propagieren können. Ein solches Bravourstück ist z.B. in Diderots „Essais sur la peinture“ (1766)<sup>48</sup> eingestreut. Diese Schrift behandelt vorwiegend technische Fragen der Malerei, aber im Kapitel über die „Komposition“ geht es auch um die richtige Themenwahl und damit um den Ideengehalt. Diderot verlangt erbauliche Sujets (zur moralischen, nicht zur religiösen Erbauung), er empfiehlt die Verherrlichung der großen Tugenden und die Brandmarkung der großen Laster (bzw. der lasterhaften Großen). Die allgemeine Gestalt des Malers wird direkt angedeutet:

C'est à toi qu'il appartient aussi de célébrer, d'éterniser les grandes et belles actions, d'honorer la vertu malheureuse et flétrie, de flétrir le vice heureux et honoré, d'effrayer les tyrans. Montre-moi Commode abandonné aux bêtes (...). Étale-moi les scènes sanglantes du fanatisme. Apprends aux souverains et aux peuples ce qu'ils ont à espérer de ces prédictateurs sacrés du mensonge. Pourquoi ne veux-tu pas t'asseoir aussi parmi les précepteurs du genre humain, les consolateurs des maux de la vie, les vengeurs du crime, les rémunérateurs de la vertu?<sup>49</sup>

Die Aufforderung, Abscheu gegen Fanatismus und Tyrannie zu erregen, hat gewiß nichts Originelles mehr an sich. Aber neu ist das missionarische Pathos: nicht nur Philosophen und Dichter, sogar die Maler sollen sich verpflichten, als „Lehrer des Menschengeschlechts“ aufzutreten (und die Priester aus diesem Amt zu verdrängen). Ihre drei Attribute „Tröster, Rächer, Belohner“ sind bezeichnenderweise gerade die üblichen Attribute Gottes!<sup>50</sup> Die schöpferischen Genies und Erzieher der Menschheit tragen den göttlichen Funken in säkularisierter Form weiter. – Der folgende Text (aus einem Werk, von dem sogleich zu sprechen sein wird) steigert noch das beschwörende Pathos. Nacheinander werden verschiedene Kategorien von Schriftstellern aufgerufen, die Sache der Wahrheit, Tugend und Freiheit zu verfechten:

Ihr Redner, zerschmettert die Lüge, zeigt die Wahrheit, verleiht ihr Hoheit und Kraft, macht sie ergreifend und erhaben! (...) Ihr Geschichtsschreiber, beschreibt kraftvoll und wahrheitsgemäß den Wahnsinn der Herrscher, die

Gefährlichkeit des Despotismus, die Maßlosigkeit der Eroberungen, die Unsinnigkeit des Krieges, die Tollheiten des Fanatismus, die Mißstände der Regierung, die gefährlichen Folgen der Vorurteile! Ihr Bühnendichter, eure Tragödien sollen Abscheu vor dem Verbrechen erwecken und im Unglück zugunsten der Tugend Rührung hervorrufen; sie sollen Haß gegen die Unterdrückung und Liebe zur Freiheit erwecken.<sup>51</sup>

### a) Essay über die Vorurteile

Ende 1769 erschien in Amsterdam (mit der falschen Angabe London 1770) eine Schrift unter dem vollständigen Titel: „*Essai sur les préjugés, ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes. Ouvrage contenant l'apologie de la philosophie*“. Als Vorwort dient ein (angeblicher?) Brief des Autors, aus dem hervorgeht, daß der inzwischen verstorbenen Frühaufklärer Du Marsais das Manuskript verfaßt und im März 1750 abgeschlossen haben soll. Der – natürlich ungenannte – Herausgeber der Schrift war Baron d'Holbach. Du Marsais (1676–1756), ein Adept Fontenelles, mit dem jungen Voltaire befreundet, gehört zu jener Gruppe von Religionskritikern und Freidenkern, deren handschriftliche Werke während der ersten Jahrhunderthälfte in zahlreichen Kopien illegal zirkulierten und nach 1750 vielfach zum Druck befördert wurden.<sup>52</sup> Andererseits hat man zu Tarnungszwecken den Autoren dieser Gruppe nach ihrem Tode gern die Werke der jüngeren Aufklärer-Generation untergeschoben. Holbach bietet Beispiele für beide Verfahrensweisen: er ließ sein Hauptwerk „*Système de la Nature*“ unter dem Namen des verstorbenen Mirabaud erscheinen, aber er gab auch verschiedene, den Eingeweihten schon längst bekannte Manuskripte der französischen Frühaufklärung (sowie Übersetzungen wichtiger englischer Aufklärer) dem Amsterdamer Verleger Marc-Michel Rey zum Druck. Die lange Zeit bei den Bibliographen vorherrschende Annahme, daß Holbach den „*Essai sur les préjugés*“ selbst geschrieben und Du Marsais nur als postumen Strohmann benutzt habe, ist also aus äußeren Gründen nicht zwingend, aus inneren Gründen sogar unwahrscheinlich.

Werner Krauss hat 1963 in einem Aufsatz die Bedeutung des „Essay über die Vorurteile“ für die Konstellation der Aufklärungsbewegung um 1770 betont und die Verfasserfrage erörtert.<sup>53</sup> Beim zeitgenössischen Publikum erregte

die Schrift durch ihren aggressiven Stil Aufsehen, bei Friedrich II. heftigen Unwillen; er nahm die Mühe auf sich, eigens eine Gegenbroschüre zu verfassen, und begründete seine Gereiztheit auch in Briefen an Voltaire und d'Alembert (Diderot schrieb wiederum eine Verteidigung des „Essay“ und griff Friedrichs Pamphlet an: „Pages contre un tyran“). In dem Buch über die Vorurteile tritt die übliche Religionskritik hinter der heftigen Kritik aller gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse im feudalabsolutistischen Frankreich zurück.<sup>54</sup> Dies entspricht aber nicht der Haltung, die Holbach in seinen sonstigen (mit Sicherheit ihm zugeschriebenen) Werken einnimmt. Im Unterschied zu seiner unerbittlichen Bekämpfung des religiösen Aberglaubens erscheint er im politisch-sozialen Bereich relativ gemäßigt; gewiß kritisiert auch er mit allem Nachdruck die vielen „Mißstände und Mißbräuche“ und fordert tiefgreifende Reformen; aber er stellt nirgends die monarchische Staatsform als solche in Frage, sein Ideal wäre eine aufgeklärte, konstitutionell eingeschränkte Monarchie. Demgegenüber verrät der Essay bereits jenen abstrakten Radikalismus, der überhaupt keine begriffliche Unterscheidung mehr zwischen der Monarchie (so wie sie sich tatsächlich zeigt) und dem „Despotismus“ erlaubt. Wenn also die Verfasserschaft Du Marsais' nicht eindeutig nachgewiesen ist, so kann auch die Verfasserschaft Holbachs keineswegs als gesichert gelten. Vielleicht hat Holbach aber (wie Krauss vermutet) ein ihm vorliegendes Manuskript überarbeitet, wodurch sich manche Widersprüche und Inkonsistenzen in der Argumentation erklären ließen.

Fragen wir zunächst wieder, welchen Stellenwert der Autor den menschlichen Leidenschaften allgemein zuweist.

Die Religion hat immer zum Grundsatz, die Natur zu bekämpfen, notwendige Leidenschaften zu zerstören, die Vernunft zu demütigen, gegen den Augenschein zu kämpfen und ihm unter dem Namen göttlicher Wahrheiten unverständliche Dogmen, undurchdringliche Geheimnisse und mit dem menschlichen Glück unvereinbare Vorschriften entgegenzustellen.<sup>55</sup>

Die religiösen Lehren sind also naturwidrig, indem sie sowohl die Emanzipation der Vernunft als auch die Entfaltung der legitimen Leidenschaften behindern; die christlichen Dogmen versperren die Erkenntnis der Wahrheit, die christlichen Moralvorschriften verhindern menschliches Glück. Es zeigt sich hier mit

aller Deutlichkeit, wie einseitig jene Interpretation ist, welche den Vernunftbegriff der Aufklärung als flach rationalistisch hinstellt und einen unbedingten Gegensatz zwischen Vernunft und Leidenschaft konstruiert. Vielmehr umgekehrt: die Vernunft und die Leidenschaften sind nicht nur komplementär, sondern gewissermaßen auch solidarisch; unter dem Titel „Natur“ stehen sie gemeinsam in Opposition zu den Anmaßungen der religiösen Ideologie. – Die Leidenschaften gehören als anthropologische Konstante zur menschlichen „Natur“, zugleich können sie bei richtiger Motivation den Nutzen der Gesellschaft befördern:

Kein Mensch kann in seinem Verhalten ohne Beweggründe auskommen; kein Mensch kann völlig frei von Leidenschaften sein. Unser Wissen verdanken wir unseren Leidenschaften. Der Drang nach Ruhm, der Wille, sich auszuzeichnen, die Ehre, die mit der Entdeckung bedeutsamer Wahrheiten verbunden ist, die Achtung, die früher oder später diejenigen gewinnen, welche Wissen verbreiten – alles das sind nützliche und rechtmäßige Leidenschaften, ohne die der begabte Mensch niemals den Anreiz empfände, aus seiner Trägheit herauszukommen.<sup>6</sup>

Man braucht kaum noch besonders nachzuweisen, daß dieser Gedankengang völlig mit der Doktrin Helvétius' übereinstimmt; es handelt sich um einen Fundus von Ideen, der mindestens dem radikalen Flügel der französischen Aufklärung gemein ist. Durch zweckmäßig organisierte gesellschaftliche Anerkennung (Ehre, Ruhm) lassen sich die Leidenschaften zu allen jenen Leistungen anspornen, die dem Gemeinwohl zugute kommen und die fortschreitende Vernunft praktisch durchsetzen. Wenn der Philosoph sich nicht damit begnügen will, folgenlose Wahrheiten zu erkennen, so muß er Energien mobilisieren, die den Anspruch der Vernunft in der Wirklichkeit selbst einlösen können. Er muß die Vorurteile „leidenschaftlich bekämpfen“.<sup>7</sup>

Der Begriff „enthousiasme“ wird in den allermeisten Fällen nicht nur implizit beistimmend verwendet, sondern oft auch thematisiert als eine spezifische Seelenkraft, ohne welche der Kampf für Wahrheit, Tugend und Freiheit nicht durchzustehen wäre. Gelegentlich kommt allerdings der alte, negative Wortgebrauch wieder zum Vorschein.<sup>8</sup> Insoweit muß man einräumen, daß bei nachlässiger Ausdrucksweise die gegensätzlichen Bedeutungen fast beziehungslos (wie

Homonyme) nebeneinander auftreten können. Viel interessanter ist es jedoch, den Übergang vom traditionellen zu einem neudefinierten Wortsinn zu beobachten; denn die innere Logik dieser semantischen Verschiebung wird durch ein obstinat wiederkehrendes Denkmotiv oder Argumentationsmuster leicht nachvollziehbar.<sup>88a</sup> Es genügt, zwischen der enthusiastischen Triebkraft als solcher und ihrem Mißbrauch, ihren verderblichen Auswirkungen zu unterscheiden, um den Gedanken nahzulegen, daß ebendiese, bisher irregeleitete Triebkraft sich auf nützliche Zwecke lenken, für tugendhafte und edle Ziele einspannen ließe. Mit der Rehabilitierung des „Enthusiasmus“ werden die vom sinnverwandten „Fanatismus“ herstammenden Konnotationen nicht einfach abgestreift, nicht schlechthin ungültig gemacht oder für nichtig erklärt, sondern partiell aufgehoben und in bestimmter Hinsicht umfunktioniert. Vor allem das kämpferische Moment soll als wertvolles Erbstück bewahrt und neubelebt werden. Wie die religiösen Fanatiker durch keine Verfolgung abzuschrecken waren, so müssen auch die Enthusiasten der Wahrheit unnachgiebig bleiben. Gegen die Herrschaft der „ecclesia militans“ hilft nur eine „philosophia militans“; um den Despotismus zu überwinden, muß die Aufklärung sich begeistern, sich mit Energie und Entschlossenheit wappnen.

In jedem Menschen ist ein Bestreben angelegt, auf seine Umwelt und seine Mitmenschen einzuwirken. Solcher Drang ist an sich weder gut noch böse, es kommt nur auf die Zielsetzungen an. Selbst das abergläubische Zelotentum, der Fanatismus, kann sich bei genügender Aufklärung in tugendhaften Eifer, in edlen Enthusiasmus verwandeln:

Wenn der Aberglaube einen zersetzenden Eifer, einen gefährlichen Fanatismus, eine verhängnisvolle Leidenschaft, schaden zu wollen, in ihm wachruft, warum sollte dann eine aufgeklärte Politik in ihm nicht Seelengröße, die Leidenschaft, sich nützlich zu machen, und Begeisterung für die Tugend erwecken?“<sup>89</sup>

Im „Essay über die Vorurteile“ geht es vor allem um den Philosophen in seiner Rolle als unerschrockener Lehrer des Menschengeschlechts. Der „Philosoph“, der „Weise“ erscheint als das eigentliche Subjekt des geläuterten Enthusiasmus.

Wenn der Weise eine kraftvolle Seele und eine lebhafte Einbildungskraft besitzt; wenn er für die Wahrheit die gleiche Begeisterung zeigt, wie so viele Sterbliche für den Irrtum, ... [dann wird er sich durch Drohungen und Verfolgungen nicht einschüchtern lassen].<sup>60</sup>

Um dem Fanatismus des Irrtums und Vorurteils die Stirn zu bieten, bedarf also der Weise eines ebenso starken Enthusiasmus für die Wahrheit. Das Gift muß durch sein spezifisches Gegengift bekämpft werden. Die strukturelle Angleichung des begeisterten Philosophen an seinen fanatischen Antagonisten geht aber noch weiter: auch er muß zu allen Opfern bereit sein und den Tod verachten.

Kraft seines mehr oder weniger starken Enthusiasmus wird der Weise zum begeisterten Verfechter und oft zum Märtyrer der Wahrheit. (...) den Drohungen der Tyrannie wird er Trotz bieten, und diese vermag nichts gegen den auszurichten, der den Tod nicht fürchtet.<sup>61</sup>

Selbst der religiös so vorbelastete Begriff des Märtyrers wird nun ohne weiteres auf den Weltweisen, d. h. den kämpferisch aufklärenden Philosophen übertragen. Und das nicht nur beiläufig, sondern in wiederholter Parallel: „Wenn die Lüge auf ihre Opfer, ihre Schwärmer und ihre Märtyrer stolz ist, warum sollte es dann mit der Wahrheit nicht dasselbe sein?“<sup>62</sup> Bislang wurden unter Märtyrern religiöse Enthusiasten verstanden, Schwärmer, die für ihre Überzeugungen oder Einbildungen ihr Leben zu opfern bereit sind. Nunmehr soll auch die „Wahrheit“ zu jedem Opfer bereite Vorkämpfer finden. Wie die Religion, aber gerade im Kampf gegen sie, soll auch die Philosophie ihre eigenen Enthusiasten und notfalls Märtyrer hervorbringen.

Mögen doch die Nationen froh sein, wenn durch glückliche Umstände aus ihrer Mitte Männer hervorgehen, die unerschrocken genug sind, die Belange der Nation zu vertreten! Mögen sie wenigstens die aufgeklärten begeisterten Menschen nicht verachten, die ihnen unter Einsatz ihres Glücks, ihres Vermögens und ihres Lebens die Wahrheit verkünden und an ihrer Stelle Einspruch erheben!<sup>63</sup>

Der Autor dieser Schrift scheut sich nicht, dem vernünftigen Enthusiasmus sogar jenes reißende Ungestüm beizumessen, das früher mit Schaudern dem Fanatismus zugeschrieben wurde. Aber freilich ist hier doch kein Massenphänomen gemeint; der wohltätige Enthusiasmus erscheint immer noch als das Privileg einiger herausragender Individuen. Noch ist ausschließlich vom Philosophen die Rede:

Wenn seine Einbildung voller Glut, seine Seele erhaben und mutig ist, wird sein Schritt ungestüm sein, und in seiner Begeisterung wird er gleich einem reißenden Strom die menschlichen Irrtümer schonungslos hinwegfegen.<sup>64</sup>

Wer die Wahrheit gefunden und sich an ihrer wohltätigen Flamme entzündet hat, brennt darauf, sie an die anderen weiterzugeben. Im Taumel seiner nützlichen Begeisterung achtet er nicht der Hindernisse und Gefahren. Der Schierlingsbecher, den die Tyrannie ihm reicht, die Schläge, die sie ihm versetzt, vermögen den Schwung seiner Seele nicht zu brechen und erzeugen in ihm eine um so größere Energie.<sup>65</sup>

Die kämpferische Ungeduld, die aktivistische Unruhe, wie sie in solchen Formulierungen zum Ausdruck kommt, wird allerdings an einer anderen Stelle wieder dementiert. Man wundert sich über die Inkonsistenz, wenn man auf einmal liest: „Die Begeisterung des Weisen ist eine sanfte, belebende Glut“; er wolle keine heftigen Erschütterungen bewirken und die Reiche nicht in Unruhe stürzen, vielmehr die Menschen zur „friedfertigen Vernunft“ zurückbringen.<sup>66</sup> Keine Rede mehr von Taumel und Ungestüm. Und geflissentlich wird im gleichen Atemzug die Philosophie möglichst weit vom Fanatismus abgesetzt: „Der Philosoph sitzt nicht auf dem Dreifuß wie der Fanatiker und der Betrüger; er verkündet keine Orakel.“ Das erinnert bis in den Satzbau hinein an Voltaires apodiktische Ablehnung der inspirierten Redeweise („Le philosophe n'est point enthousiaste, il ne s'érite point en prophète“). Man könnte diese Inkonsistenz wiederum mit einem Eingriff des Bearbeiters Holbach erklären. Jedoch finden sich ähnliche Widersprüche auch in Schriften der Aufklärung, wo die Verfasserfrage unproblematisch ist. Abgesehen von taktischen Erwägungen (es empfiehlt sich immer, einige abwiegelnde Passagen einzustreuen, die gegebenenfalls zur Entlastung zitiert werden können), sind solche widersprüchlichen Aussagen

wohl in erster Linie auf die Abstraktheit einer Kritik zurückzuführen, die bei aller rhetorischen Energie keine Handlungsanweisungen zu geben vermag. Die radikale Aufklärung entwickelt im strengen Sinne keine politischen Programme oder Strategien. Aber sie gelangt an einen Scheideweg, sobald sie auf die Grundsatzfrage eingeht: soll der Philosoph sich primär an den Herrscher oder an das Volk wenden, kann die Aufklärung sich besser und dauerhafter von oben oder von unten her durchsetzen? Der „Essay über die Vorurteile“ antwortet unmißverständlich in dem Sinne, den die alternative Formulierung selbst schon suggeriert:

Wenn die Philosophie mit ihren Ratschlägen das Ohr der Herrscher nicht zu erreichen vermag, dann wende sie sich an das Volk! Die Wahrheit hat zwei Möglichkeiten, den Irrtum zu besiegen: Entweder sie steigt von den Führern zu den Nationen herab, oder sie steigt von den Nationen zu ihren Führern auf. Die zweite Möglichkeit ist zweifellos die dauerhaftere und wirksamere. Ein tugendhafter Herrscher verschwindet nämlich oft, um einem unvernünftigen, mit Fähigkeiten, Wissen und Tugenden nicht begabten Tyrannen Platz zu machen; aber eine gebildete und vernunftbegabte Nation kann nicht untergehen.<sup>67</sup>

Dies ist, wenn keine endgültige Absage, so doch eine starke Abwertung der Idee des aufgeklärten Absolutismus, derzufolge die Philosophen, nach Aufkündigung des Bündnisses zwischen Thron und Altar, als Berater der Fürsten diese zu einer vernunftgemäßen Politik, zur Durchsetzung der anstehenden Reformen von oben veranlassen könnten. Nicht zufällig kommt auch Diderot Anfang der siebziger Jahre, also während der krisenhaften letzten Jahre der Ära Ludwigs XV., zu dem Schluß, daß jede Art von Despotismus, selbst wenn er sich mit aufgeklärten Formeln schmückt, schlechthin zu verwerfen sei.<sup>68</sup> Zwar wurden neue, hochgespannte Hoffnungen geweckt, als der vom Thronfolger zum Minister berufene Turgot im Alleingang geradezu eine Revolution von oben erzwingen wollte (1774–76); aber nach seinem Scheitern hatte die Strategie eines Bündnisses zwischen Aufklärung und Absolutismus ihre Überzeugungskraft vollends verloren. Die Philosophen versuchen nun, sich direkt an das Volk zu wenden und die ganze Nation zu erziehen. Die Aufklärung soll nicht mehr als Arkantwissenschaft gelten; da Wahrheit und Menschenrechte von Natur aus universell

sind, müssen sie der Gesamtheit des Volks nahegebracht werden. Das enthusiastische Pathos im „Essai sur les préjugés“ ist für diesen neuen Adressaten berechnet. Der Weltweise darf sich nicht scheuen, seine Erkenntnisse mit „starken Farben“ für alle Menschen sichtbar zu machen; denn es kommt darauf an, die Wurzel des Übels offenzulegen und auszureißen.<sup>69</sup>

Durch sein begriffliches Umfeld, durch typische Attribute und begleitende Schlagwörter wird der „Enthusiasmus“ als vernunftgemäß und tugendhaft ausgewiesen. Es handelt sich hier um „die wohltuende Begeisterung eines Freunden der Vernunft“.<sup>70</sup> Das aus legitimer Selbstliebe entspringende Verlangen nach Ruhm einerseits und die altruistische Sorge um das Wohl der Mitmenschen, um das Glück der ganzen Menschheit andererseits sind in dem Ausdruck „Begeisterung für Ruhm und Menschenliebe“<sup>71</sup> miteinander verschmolzen. Enthusiasmus ist lobenswert, insoweit er „das Wohl des Menschengeschlechts“ zum Ziel hat.<sup>72</sup> Die philanthropische Tendenz verdichtet sich in der Formel „Begeisterung für das Gemeinwohl (enthousiasme du bien public)“: den echten Philosophen motiviert und beflogt „die Wahrheitsliebe, die Empörung gegen die Ungerechtigkeit und die Begeisterung für das Gemeinwohl“;<sup>73</sup> er ist beseelt von „Liebe zum Menschengeschlecht, Begeisterung für das Gemeinwohl, Empfindsamkeit“.<sup>74</sup> – Anknüpfend an die Metaphorik des Epochentheorie und speziell an das Bild einer „Sonne der Vernunft“, könnte man die Haltung der streitbaren Aufklärer so definieren: indem sie Licht verbreiten, wollen sie zugleich die Strahlen wie in einem Brennspiegel bündeln, damit sich das „Feuer des Enthusiasmus“ entzündet.

### b) Merciers Versuch über das Drama

1773 erschien in Amsterdam ohne Verfasserangabe die Schrift „Du Théâtre, ou Nouvel essai sur l'art dramatique“. Der Autor, ein glühender Adept Rousseaus, in seiner Dramentheorie auch spürbar von Diderot beeinflusst, war Louis-Sébastien Mercier, der damals schon durch den utopischen Roman „L'an 2440“ (1770) einen gewissen Ruhm erlangt hatte.<sup>75</sup> Die deutsche Übersetzung der Theaterschrift (1776), auf Veranlassung Goethes durch Heinrich Leopold Wagner besorgt, konnte als ein bekräftigendes und vertiefendes Manifest der Sturm- und Drang-Poetik betrachtet werden.

Mercier verbindet in seiner Dichtungstheorie entschieden wie nie zuvor eine antiklassizistische mit einer antidespotischen Doktrin. Das Prinzip Enthusiasmus, teils als poetische Inspiration, teils als moralisch-politische Energie verstanden, schafft einen untrennbaren Zusammenhang zwischen diesen beiden Aspekten. Die schöpferische Begeisterung des Dichters emanzipiert ihn von den Fesseln der verjährten Regelpoetik, die tugendhafte Begeisterung des Volkslehrers (der das Theater als moralische Anstalt benutzt) reißt ihn zur beredsamen Verurteilung aller despötzlichen Willkür hin.

Sehen wir zunächst, wie die Inspiration geschildert wird:

Que vos idées abondantes roulent comme un torrent, ou abandonnez le sujet qui ne vous inspire pas ; soyez puissamment dominés, ou jetez la plume ; la mesure de votre plaisir sera celle de vos succès : point de travail laborieux ; jouissez en écrivant et ne profanez pas un art sacré en le transformant en un métier pénible. L'amour et la poésie exigent les mêmes transports. Ces moments doivent être de feu, ou ils déshonorent l'âme insipide qui les appelle pour les éteindre. Créez, ou dormez.<sup>76</sup>

Die dichterische Begeisterung ist also ein heftiges Ergriffensein, ein Zustand, in dem die Produktion schnell und mühelos vorstatten geht und den Genuss der schöpferischen Potenz verschafft. Verworfen wird die Auffassung des Künstlertums als Handwerk, die langsame Arbeit, das mühsame Feilen; denn das Genie ist von Natur aus Meister und bedarf keiner langwierigen Lehre. Die Kunst als solche wird sakralisiert, aber die Inspiration hat offenbar keinen himmlischen Ursprung mehr, sie ereignet sich einfach dann, wenn ein passendes Sujet gefunden ist. Daraus darf man jedoch nicht schließen, daß jedes beliebige Sujet willkommen ist, sofern es nur die individuelle Schöpferkraft inspiriert. Es ist vielmehr der vorgängige Enthusiasmus „der Wahrheit, der Tugend, der Freiheit“, welcher es erlaubt, jene Themen ausfindig zu machen, die den Autor bei der Gestaltung und das Publikum bei der Rezeption begeistern werden. Mercier befaßt sich in seinem Essay gerade sehr ausführlich mit der richtigen Themenwahl und schlägt zahlreiche dramatische Themen zur Bearbeitung vor. Diesen Umstand hat auch Goethe positiv vermerkt: hier sei endlich einmal nicht von den drei Einheiten der Tragödie und sonstigen Formelementen, sondern direkt von

den dramatischen Inhalten die Rede.<sup>77</sup> Neben den selbstverständlich verworfenen drei Einheiten lehnt Mercier auch die Versifizierung und den Reim ab und fordert das Prosa-Schauspiel; der Zwang zum Reimeschmieden ist des Genies unwürdig:

Cette contrainte gênante a dû éteindre plus d'une fois l'enthousiasme du génie ; il a dû nécessairement se ralentir en courant après une beauté factice.<sup>78</sup>

D'où vient donc cette ridicule manie de cadencer et de rimer ? De l'habitude qui soumet tous les esprits, et du despotisme littéraire, qui (comme tout autre) commande jusqu'à ce qu'on ose le braver.<sup>79</sup>

Die Parallele zwischen dem literarischen und dem politischen Zwang, zwischen Regelpoetik und Despotismus, ist mehr als eine bloße Analogie: nur wer sich die notwendige schöpferische Freiheit nimmt, kann freiheitliche Ideen glaubwürdig auf die Bühne bringen und den Zuschauern vermitteln. Der Dichter muß sich vom Enthusiasmus für Wahrheit, Tugend und Vaterland ergreifen lassen, diese Ideale in ergreifenden Gestalten und Handlungen verkörpern und so die öffentliche Meinung dafür begeistern:

Le poète, vivement ému de toute action généreuse, doit s'enflammer pour la vérité, être enthousiaste de toute vertu.<sup>80</sup>

Et n'est-ce pas le poète éloquent embrasé d'une flamme vraiment patriotique, qui tient en main le gouvernail de l'opinion publique, dont la force invisible commande à ceux-mêmes qui ne croient pas lui obéir !<sup>81</sup>

Der dichterische Enthusiasmus, wiewohl durch ästhetische Formen und Wirkungen vermittelt, ist also in letzter Instanz moralischen Ursprungs. Er entzündet sich an erhabenen (d.h. uneigennützigen) Leidenschaften, nicht an frivolen Gegenständen; Liebesgeschichten z.B. sind nach Merciers Auffassung durchaus nebensächlich und verdienen nicht den unverhältnismäßig großen Platz, den sie bisher in der Dichtung eingenommen haben. In einem Kapitel über Racine wird dieser dafür getadelt, daß er in seinen Tragödien die Liebe zur Kardinalleiden-

schaft gemacht hat; demgegenüber wird Corneille wieder aufgewertet, weil bei ihm die moralisch-politisch motivierten Leidenschaften, namentlich die Vaterlandsliebe, im Vordergrund stehen:

Corneille, en faisant de l'amour une passion secondaire, l'a mis à sa véritable place, et nous a enseigné que la patrie, le devoir, la vertu, étaient les augustes passions, dignes de l'homme et préférables à toute autre.<sup>82</sup>

Mercier knüpft an die Theorie des bürgerlichen Dramas an, wie sie von Diderot, Beaumarchais und anderen entwickelt wurde, aber er radikalisiert deren Thesen beträchtlich und erweitert ihren Anwendungsbereich in mehrfacher Hinsicht. Was die Stände und sozialen Schichten betrifft („les conditions“, heißt es bei Diderot), so will natürlich auch er den Dritten Stand auf die Bühne bringen, aber nicht nur das ehrsame Bürgertum, sondern auch die niederen Volksklassen: Bauern, Handwerker, Kleinhändler, Tagelöhner usw. Somit finden sich die „Großen“ von der Bühne verdrängt; das herkömmliche Monopol der Großen als tragische Personen wird nicht bloß wegen ihrer völlig überproportionalen Darstellungs frequenz, sondern geradezu als moralisches Ärgernis verurteilt: ihre Heroisierung ist nichts als Schmeichelei und Kricherei vor dem Laster und dem Despotismus. Aristokraten sollten allenfalls auftreten dürfen, sagt Mercier, wenn es sich darum handelt, das Laster zu verkörpern und Abscheu vor ihm zu erwecken. Könige, absolute Fürsten sollten allenfalls im Augenblick ihrer Erdolchung gezeigt werden.<sup>83</sup> Bei diesem Thema werden Merciers Tiraden unverhohlen aufrührerisch. Er scheut sich nicht, die Hinrichtung Karls I. während der englischen Revolution als lehrreiches Beispiel und Präzedenzfall mit Genugtuung anzuführen<sup>84</sup> (während ebendieser Königs mord von Voltaire, Holbach und anderen als eines der Standardbeispiele für blutrünstigen Fanatismus benutzt, d.h. als religiöser Fanatismus der Puritaner hingestellt worden war). – Andererseits bleibt Mercier nicht mehr bei jener Privatisierung des dramatischen Geschehens stehen, welche die Theorie des neuen Schauspiels in Opposition zur alten Tragödie gefordert hatte: anstelle von Haupt- und Staatsaktionen der innere Reichtum des Privatlebens, des bürgerlichen Familien- und Erwerbslebens. Mercier behält den moralischen Anspruch einer solchen Konzeption bei, will jedoch ihre

Borniertheit überwinden: er empfiehlt auch historisch-politische Sujets für das Drama, volkstümliche und patriotische Stoffe aus der nationalen Geschichte. (Hier hat Mercier als Theoretiker und auch als Stückeschreiber manche Anregung für Schillers Dramen gegeben.) Nach dem Lob Corneilles und der Wiederentdeckung bestimmter historischer Stoffe wäre es inkonsequent, wenn Mercier die Gattung Tragödie zugunsten des bürgerlichen Dramas grundsätzlich ablehnen würde. Die wahre Tragödie wird sogar hoch gepriesen, aber sie kann nur in freien Nationen gedeihen. Unter Anspielung auf das antike Athen die Wiederkehr der politischen Freiheit vorwegnehmend, erklärt Mercier die künftige Tragödie zur Schule des Tyrannenhasses:

Je persiste donc à dire que ce ne sera que dans les États vraiment libres que la tragédie élèvera sa tête auguste et fière, et qu'elle déployera toute sa pompe et son utilité. Le poète sera un nouveau Démosthène (...). Réunissant le titre de législateur à celui de poète (titres qui jadis n'étaient pas séparés) il enivrera tous les cœurs d'une haine vertueuse, il leur apprendra à connaître tous les chemins qui conduisent au despotisme, il instruira jusqu'aux enfants sur ce grand intérêt.<sup>85</sup>

Tugendhafter Haß gegen den Despotismus: diese Formel zeigt, wie sehr der Tugendbegriff mit politischer Leidenschaft aufgeladen werden kann. Der Dichter hat eine entscheidende Rolle in den öffentlichen Angelegenheiten, in der (herzustellenden) respublica: er ist zugleich Gesetzgeber, Erzieher, Lenker der öffentlichen Meinung. Das betrifft nicht allein den Tragödienautor, sondern alle Schriftsteller, in deren Selbstverständnis das Gebot der Volksaufklärung ein vorherrschendes Motiv ist. Der Dichter schlechthin muß den Despotismus verabscheuen, geißeln, brandmarken:

Il doit détester le despotisme et le flétrir de toutes ses forces, étendre sa haine sur ceux qui n'ont ni assez d'énergie ni assez de justesse dans l'âme pour sentir que ce système est le renversement total des droits de l'homme. Il doit sévir à la fois contre le tyran et ses esclaves, car c'est la lâcheté de ceux-ci qui élève le monstre sur leurs têtes.<sup>86</sup>

Der Haß auf den Despotismus ist die notwendige Ergänzung der Liebe zur Tugend und zum Vaterland, beide Gefühle soll der Dichter in den Herzen der Zuschauer (Zuhörer, Leser) bis zum Enthusiasmus steigern. – Daß die Alternative zum Despotismus, der Freistaat, nötigenfalls auf gewaltsamem, revolutionärem Wege durchgesetzt werden muß, bringt Mercier ebenfalls auf kaum verschleierte Weise zum Ausdruck:

Le Poète doit savoir aussi que les orages civils sont le garant de la santé des peuples, qu'il n'y a qu'un Empire malade ou convalescent qui présente un front paisible et léthargique; que partout où il y aura des hommes dignes de ce nom, on entendra leurs cris, on verra leurs passions vivement caractérisées se diversifier sur chaque visage.<sup>87</sup>

Die „bürgerlichen Stürme“ klingen nur allzu deutlich an den Bürgerkrieg an (orages civils – guerre civile), und unter dem letzteren Titel hatte Mercier bereits 1770 die Notwendigkeit einer gewaltsamen Revolution als letztes Heilmittel postuliert.<sup>88</sup> Immerhin ist der Ausdruck zweideutig genug, um auch heftige soziale und politische Konflikte in einem Freistaat ohne den Umsturz seiner Verfassung bedeuten zu können; man denke an die oft evozierten Kämpfe zwischen Patriziern und Plebejern in der Römischen Republik. Jedenfalls kann nur dann von einem gesunden politischen Leben die Rede sein, wenn die menschlichen Leidenschaften nicht in Fesseln gelegt sind, sondern sich aneinander abarbeiten. Denn die Leidenschaften gehören zur menschlichen Natur, sie sollen nicht unterdrückt, vielmehr für das Wohl des Vaterlandes nutzbar gemacht werden. Dagegen ist Lethargie ein politisches Krankheitssymptom des Despotismus. (Später wird „Lethargie“ ebenso wie „Phlegma“ explizit als Gegenbegriff zum patriotisch-revolutionären „Enthusiasmus“ gebraucht werden.)<sup>89</sup>

Der Bühnenautor, so läßt sich zusammenfassend sagen, soll moralisch, sozial, politisch und historisch lehrreiche Sujets behandeln: er soll den Kampf der Tugend mit dem Laster (und nicht frivole Liebesgeschichten), das Leben der arbeitenden Klassen (nicht der parasitär genießenden) darstellen, den Despotismus entlarven (und nicht den Großen schmeicheln), patriotische Taten aus der Geschichte (aber nicht etwa Eroberungskriege à la Ludwig XIV.) verherrlichen.

Kurz, dem Dichter obliegt es, seinen Enthusiasmus für Wahrheit, Tugend, Freiheit und Vaterland auch im Publikum zu entzünden.

### c) Der späte Diderot

Unter den spätesten Schriften Diderots nimmt sein „*Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Sénèque*“ einen hervorragenden Platz ein. Die zweite, umgearbeitete und erweiterte Fassung erschien 1782. Die erste Fassung war Ende 1778 im Rahmen eines Gemeinschaftswerkes des Kreises um Holbach erschienen: La Grange, Hauslehrer und Mitarbeiter des Barons, hatte auf dessen Anregung die Werke von Seneca übersetzt, war aber kurz vor Abschluß seiner Arbeit gestorben; Naigeon, ein anderer Mitarbeiter des Barons, Freund und Nachlaßverwalter Diderots, hatte daraufhin die Herausgabe übernommen und die fehlenden Anmerkungen ergänzt; Diderot kam seiner Bitte nach, einen Kommentar über Leben und Schriften Senecas beizusteuern. Schon die Tatsache, daß Diderot ein umfangreiches Buch (rund 400 Druckseiten) ans Licht der zeitgenössischen Öffentlichkeit brachte, sollte diesem Werk besondere Aufmerksamkeit sichern. Denn seit der traumatischen Erfahrung von 1749, der Einkerkerung im Staatsgefängnis von Vincennes, und zur Absicherung seiner Herausgebertätigkeit für die „*Encyclopédie*“ hatte er jahrzehntelang nur ganz wenige eigene Schriften (meist anonym) erscheinen lassen. Gerade die literarisch bedeutsamsten Werke blieben zum großen Teil in der Schublade; zwar lieferte er zahlreiche Beiträge zu der von Grimm besorgten handschriftlichen „*Correspondance littéraire*“, aber diese Art der Mitteilung ist wohl kaum als Veröffentlichung zu bezeichnen. – Der „Essay über Seneca“ (wir wollen den Titel künftig in dieser Kurzform zitieren) hatte bei den Zeitgenossen eine beträchtliche Wirkung, was sich auch an den heftigen Angriffen der kirchlichen und gegenauklärerischen Publizistik ablesen läßt. Als Antwort darauf gab Diderot im ersten Teil der zweiten Fassung eine ausführlichere, auf Tacitus beruhende Schilderung der Tyrannei unter Claudius und Nero, wodurch die antidespotische Tendenz sich noch verstärkte. Auch von deutscher Seite wurde diese Schrift aufmerksam rezipiert, insbesondere durch Herder und W. v. Humboldt. Dagegen hat die ältere Diderot-Forschung sie lange Zeit vernachlässigt.<sup>90</sup>

Der „Essay über Seneca“ scheint direkt an die ursprüngliche Form des Essays, wie sie vom Erfinder dieser literarischen Gattung ausgebildet worden war, anzuknüpfen. Wie Montaigne lässt Diderot sich von den Gedanken lateinischer Autoren zu eigenen Reflexionen und Abschweifungen anregen, springt von einem Thema zum anderen und kümmert sich nicht um systematische Zusammenhänge. Wie bei Montaigne wird hier der rote Faden durch das Prinzip der permanenten Digressionen ersetzt. Manche Einschübe haben mit Seneca und seiner Epoche auf den ersten Blick wenig zu tun, so etwa die Angriffe gegen La Mettrie und gegen Rousseau oder die Anrede an die amerikanischen Insurgenten. Das durchwaltende Strukturprinzip ist jedoch die Parallele zwischen der Römischen Kaiserzeit und dem 18. Jahrhundert, zwischen dem damaligen und dem gegenwärtigen Despotismus, zwischen der Rolle des oppositionellen Philosophen damals und jetzt, verkörpert durch Seneca und durch Diderot selbst. Die mit düster flackernden Farben geschilderte Willkürherrschaft und die Verstrickungen des Philosophen, der trotz allem die Vernunft zur Geltung bringen soll, verweisen implizit auf die aktuelle Situation. Seneca als Vorkämpfer und Märtyrer der Wahrheit und damit als Vorbild für den Aufklärungsphilosophen – dies ist das eigentliche Thema des Essays.

Insofern Senecas Philosophie der Schule der Stoiker zuzuordnen ist, stellt sich das Problem der Bewertung des Stoizismus im 18. Jh. Die Frühaufklärung hatte, gegen den christlich-stoischen Pessimismus der klassischen Literaturepoche reagierend, das stoische Ideal abgelehnt und sich mehr oder weniger offen zu einer epikuräischen Lebenshaltung bekannt. La Mettrie hatte seinen „Discours sur le bonheur“ eigens mit dem Untertitel „L’anti-Sénèque“ versehen. Auch der frühe Voltaire machte sich zum Apologeten des Lebensgenusses. In einem 1743 gedruckten anonymen Aufsatz mit dem Titel „Der Philosoph“ wird ausdrücklich „der gefühlkalte Weise stoischer Prägung“ von dem neuen Ideal eines menschlichen und menschenfreundlichen Philosophen abgesetzt.<sup>91</sup> In der Spätaufklärung lässt sich dagegen eine erneute Wertschätzung der stoischen Moral und insbesondere Senecas beobachten. Vor Diderots Seneca-Kommentar zeugt davon in gewissem Maße schon der „Essay über die Vorurteile“. Symptomatisch ist auch, daß die Akademie für Malerei und Bildhauerei 1773 den Bewerbern um den „Prix de Rome“ das Thema stellte: „La Mort de Séneque“<sup>92</sup> Es geht nun darum, den tieferen Sinn und zugleich die Grenzen dieser

Umorientierung zu erklären, ohne in den „geistesgeschichtlichen“ Schematismus des sogenannten Pendelschlags zu verfallen. Wenn Diderot einerseits den Charakter Senecas preist, andererseits aber starke Vorbehalte gegen die stoische Doktrin anmeldet, bedarf es einer differenzierten Deutung solcher Aneignungsprozesse.

Im Vorwort zum „Essai sur les préjugés“ behauptet der angebliche (durch seine Initialen halb maskierte) Autor, daß er früher schon den Aufsatz „Le Philosophe“ verfaßt habe und nun das gleiche Thema ausführlicher darstellen wolle. Wenn es zutrifft (wie Holbach als Herausgeber suggeriert), daß „Der Philosoph“ und der „Essay über die Vorurteile“ von ein und demselben Urheber stammen, nämlich von Du Marsais, dann muß dieser in der Zwischenzeit sein Urteil über stoische Morallehre spürbar modifiziert haben. Denn die Schrift „Der Philosoph“ hatte ja die Stoiker wegen ihres Ideals der „Gefühlskälte“, d.h. der unerschütterlichen Gleichmut getadelt; während der „Essay über die Vorurteile“ dem Weltweisen als Märtyrer der Wahrheit eine stoische Haltung empfiehlt, insoweit sie Charakterstärke und Todesverachtung ermöglicht.<sup>93</sup> Die Bewertung der Stoiker ist so zumindest nuancierter geworden, aber der Tadel wird deshalb nicht zurückgenommen: was den Stellenwert der Leidenschaften betrifft, bleibt der Gegensatz der Aufklärungsphilosophie zum Stoizismus unüberbrückbar. Die Abhandlung von 1743 sagt es deutlich: „Wir wollen einen Menschen, und der Weise der Stoiker war nur ein Gespenst. (...) Wir wollen die Leidenschaften nutzbringend verwenden und sie in vernünftiger und demzufolge möglicher Weise betätigen; sie aber wollten in ihrer Torheit die Leidenschaften abtöten und uns durch eine trügerische Gefühllosigkeit unter unsere Natur herabdrücken.“<sup>94</sup> Die Leidenschaften als notwendig anerkennen und sie in aufgeklärter Weise dem Gemeinwohl zuwenden, einen uneigennützigen Enthusiasmus erwecken: das ist und bleibt auch die Haltung Diderots.

Im „Essay über Seneca“ verschweigt er nicht seine Einwände gegen die stoische Doktrin. „Il y a dans le stoïcisme un esprit monacal qui me déplaît“; weiterhin wird der Geist des Stoizismus als „ein Amalgam von Philosophie und Theologie“ bestimmt, was gewiß kein Lob ist.<sup>95</sup> Eine Sentenz, in der Seneca sich die himmlische Perspektive zu eigen macht, um von hoch oben die Nichtigkeit aller irdischen Belange zu konstatieren, erhält den Kommentar: „vues monastiques et antisociales“<sup>96</sup> Diderot mißbilligt also den mönchischen und theologischen

Geist, die Tendenz zur Weltflucht, kurz, alle jene Aspekte, die die stoische Lehre der christlichen annähern. – Auf der anderen Seite aber erteilt er das höchste Lob: „Le stoicisme n'est autre chose qu'un traité de la liberté prise dans toute son étendue.“<sup>97</sup> Die Philosophie der Freiheit lehrt Furchtlosigkeit im Angesicht des Despotismus; sie begnügt sich nicht mit schönen Worten, sondern verleiht eine praktische moralische Energie. Der strenge Moralist Seneca wird auf Kosten des Schönredners Cicero erhoben: „Que je hais à présent les détracteurs de Sénèque ! Leur goût pusillanime me tenait les yeux attachés sur Cicéron, qui pouvait m'apprendre à bien dire, et me dérobait la lecture de celui qui m'aurait appris à bien faire.“<sup>98</sup> Und in direkter Apostrophe das entscheidende Argument zugunsten Senecas: „c'est toi qui sais parler de la vertu, et en allumer l'enthousiasme.“ Es ergibt sich so der paradoxe Sachverhalt, daß Seneca, der als stoischer Philosoph den Enthusiasmus (qua Leidenschaft) im Namen der Gemütsruhe ablehnen müßte, ungewollt einen Enthusiasmus entfacht, d.h. in Diderot einen glühenden Anhänger seiner Morallehre gefunden hat. Solcher „Enthusiasmus der Tugend und der Freiheit“ ist das beste Gegengift gegen Kleinmut und Furchtsamkeit (pusillanimité), welche unter dem Despotismus nicht eine bloße Schwäche, sondern geradezu ein Laster sind. Denn die Todesfurcht, die Anhänglichkeit an das Leben um jeden Preis, verewigt die Sklaverei. Wer dem Despotismus nur im geringsten Widerstand leisten will, muß sich von vornherein mit Todesverachtung wappnen. Der Philosoph wird seiner Aufgabe nur gerecht, wenn er die „gefährliche Wahrheit“ unerschrocken verkündet: „il fait peu de cas de la vie, il méprise la mort.“<sup>99</sup> Einer überhandnehmenden moralischen Verweichlichung müßte durch mehr spartanische Erziehungsmethoden gesteuert werden.<sup>100</sup> Diderot versichert, daß kein antiker oder moderner Autor sich so kraftvoll gegen den Kleinmut ausgesprochen habe wie Seneca. Den Höhepunkt all dieser Ermahnungen zur Furchtlosigkeit bildet ein flammendes Plädoyer für die militante Aufklärung:

A quoi donc sert la philosophie, si elle se tait ? Ou parlez, ou renoncez au titre d'instituteur du genre humain. Vous serez persécuté ; c'est votre destinée ; on vous fera boire la ciguë, Socrate l'a bien bue avant vous ; on vous emprisonnera, on vous exilera, on brûlera vos ouvrages, on vous fera peut-être vous-même monter sur un bûcher ... Vous pâlissez ! la frayeur vous

prend ! et vous voulez attaquer les mauvaises lois, les mauvaises mœurs, les superstitions régnantes, les vices, les vexations, les actes de la tyrannie ! Quittez votre robe magistrale, ou sachez renoncer au repos : votre état est un état de guerre.<sup>101</sup>

Zwar wußten die Aufklärer (zumindest im 18. Jh.) den Schierlingsbecher und den Scheiterhaufen durchaus zu vermeiden, aber viele von ihnen hatten persönliche Erfahrungen mit dem Staatsgefängnis und der Flucht ins Ausland gemacht; praktisch alle mußten erleben, wie ihre Werke symbolisch vom Henker verbrannt wurden. Das Risiko blieb im allgemeinen kalkulierbar, im Laufe der Zeit war ein ganzes Arsenal ziemlich wirksamer Kriegslisten entwickelt worden. Nicht nur Voltaire empfahl seinen Mitstreitern immer wieder, alle erprobten Vorsichtsmaßregeln beim Druck ihrer Schriften genau zu beachten; auch Diderot hatte es als Hauptverantwortlicher für die „Encyclopédie“ gelernt, die Kühnheiten exakt zu dosieren. Der Baron d’Holbach vollends verstand es, seine äußerst gefährliche Giftküche durch strengste Diskretion abzuschirmen, er blieb zeitlebens unbehelligt. (Helvétius dagegen, der so naiv war, sein Hauptwerk mit offizieller Druckerlaubnis in Paris herauszubringen, wurde zum Widerruf gezwungen.) Die Enzyklopädisten haben also für sich jene kompromißlose Märtyrerrolle nicht gerade angestrebt. In einem seiner Dialoge spricht Diderot das auch offen und selbstironisch aus: im Privatgespräch mit einer vornehmen Dame rechtfertigt er seine atheistischen Anschauungen, fügt jedoch hinzu, daß er dieselben beim Verhör ableugnen würde, um den Behörden unnötige Grausamkeiten zu ersparen; er fühlt sich nicht berufen, den Märtyrer des Atheismus zu spielen.<sup>102</sup> Demnach kann das Idealbild des todesmutigen Philosophen, wie es der „Essay über Seneca“ entwirft, kaum als Selbstporträt des Autors gemeint sein; es enthält aber wenigstens die Aufforderung, den Kampf um die Wahrheit nach Kräften fortzuführen und zu verstärken. Mag auch der enthusiastische Stil manche rhetorische Übertreibung mit sich bringen, so ist doch unbestreitbar, daß in ihm eine veränderte Haltung zum Ausdruck kommt: eine wachsende Ungeduld und Erbitterung über die Trägheitskraft, ja den sich versteifenden Widerstand der „gotischen“ Machtstrukturen, über die unabsehblichen Hindernisse, die einer Verwirklichung der Vernunft noch im Weg stehen; der Wunsch, eine neue Stufe im ideologischen Kampf zu erreichen, die Ermattungsstrategie zu

beenden und zum frontalen Angriff überzugehen. Immerhin hat sich der alte Diderot mit der Veröffentlichung seines Seneca-Kommentars auf ein gefährliches Unternehmen eingelassen, wie die Denunziationen der aufklärungsfeindlichen Publizistik beweisen; z. T. wurde unverhüllt an die staatliche Repression appelliert. Der Justizminister persönlich erteilte ihm einen Verweis im Namen des Königs, und es gab sogar Gerüchte über einen bevorstehenden Aufenthalt des Philosophen in der Bastille.

Im Jargon der Denunzianten war es üblich, die sich ereifernden Aufklärer abschätzig als „têtes exaltées“ zu qualifizieren (der entsprechende deutsche Ausdruck lautet „unruhige Köpfe“ oder auch „Schwärmer“). Diderot greift nun diese pejorative Bezeichnung auf und bekennt sich zu seiner „Exaltiertheit“, seiner moralischen Empörung, d. h. positiv gewendet, zum Enthusiasmus der Tugend:

C'est la raison pour laquelle on donne le nom de têtes exaltées à ceux qui marquent une violente indignation contre des vices communs qu'on partage, ou qu'on a quelque intérêt à ménager. Pour fréquenter sans honte les grands pervers, et pour en capter la faveur sans rougir, on amoindrit leur perversité; c'est autant pour soi que pour eux qu'on sollicite de l'indulgence. Mon enfant, je crains bien que vous n'ayez le cœur corrompu, lorsqu'on cessera de vous reprocher une tête exaltée. Puissiez-vous mériter cette injure jusqu'à la fin de votre vie!<sup>103</sup>

Die Radikalisierung des späten Diderot, und damit einhergehend die antidespotische Aufladung des Enthusiasmus-Begriffs, bekräftigt eine 1781 entstandene kürzere Schrift, „Lettre apologétique de l'abbé Raynal à M. Grimm“. Wurden viele seiner Werke mit großer Verspätung bekannt, so blieb dieser Brief besonders lange verschollen: er wurde erst 1951 veröffentlicht. Zunächst sind einige Hinweise auf Diderots Beziehungen zu den beiden in der Überschrift genannten Autoren nötig. Der mit dem Hof von Sachsen-Gotha verbundene Melchior Grimm war über drei Jahrzehnte lang einer der engsten Freunde des Philosophen gewesen. Seine handschriftlich in wenigen Exemplaren hergestellte „Correspondance littéraire“ versorgte ein Dutzend europäische Höfe mit Informationen über das Pariser Geistesleben. Im Laufe der Zeit entfernte sich Grimm allmählich von aufklärerischen Positionen und wurde zunehmend ein Höfling

und Schmeichler der Großen (besonders der Zarin Katharina II.); so schlug er sich 1789 sofort auf die Seite der Konterrevolution. Diderots Brief markiert den Bruch mit Grimm. – Der Abbé Raynal war als Verfasser bzw. Herausgeber der voluminösen Kolonialgeschichte „*Histoire philosophique et politique du commerce et des établissements des Européens dans les Deux Indes*“ berühmt geworden. Dieses Werk erlebte drei verschiedene, jeweils umgearbeitete und erweiterte Fassungen (1772 / 1774 / 1781) und sehr viele Auflagen; durch die Mitarbeit mehrerer Autoren vermengten sich unterschiedliche Tendenzen. Auf die höchst komplizierte Produktions- und Rezeptionsgeschichte der „*Histoire des Deux Indes*“ soll hier nicht näher eingegangen werden.<sup>104</sup> Wichtig ist der unwahrscheinliche Publikumserfolg dieses gelehrten, mehrbändigen Wälzers, der sich in erster Linie durch die eingeschobenen politischen Tiraden erklärt. In der dritten Fassung stammen diese Passagen größtenteils von Diderot, der sie wie Anthologie-Stücke verfaßt und in den vorliegenden Text mehr oder weniger integriert hat. Es entfaltet sich hier eine offen revolutionäre Rhetorik, die in wiederholten Umsturz-Prophezeiungen, in Visionen einer bewaffneten Erhebung gegen die koloniale Sklaverei und gegen den Despotismus schlechthin gipfelt.<sup>105</sup> Wenn Diderot sich also zum Apologeten Raynals macht, so schreibt er im Grunde pro domo, er verteidigt seinen eigenen Beitrag, der das vielschichtige Gemeinschaftswerk erst zu einer wirkungsvollen ideologischen „Kriegsmaschine“ machte. (Diderots Anteil blieb damals unbekannt, Raynal deckte alles mit seinem Namen. Selbstverständlich wurde das Opus als aufrührerisch verboten und symbolisch verbrannt, Raynal begab sich überstürzt auf Auslandsreisen; zur Förderung des Absatzes hatte er genau darauf spekuliert. So erwarb sich der ziemlich gemäßigte Raynal nach 1789 den Titel eines Vaters der Revolution.)<sup>106</sup>

In der Grimmschen „Correspondance littéraire“ (welche damals allerdings schon der nicht weniger opportunistische Heinrich Meister redigierte) vom April 1781 wurde die jüngste Fassung der „*Histoire des Deux Indes*“ gerügt; dabei kamen besonders die von Diderot gelieferten Bravourstücke ins Visier, die man als völlig überflüssig hinstellte: „les digressions inutiles ou déplacées“, „les morceaux parasites“, „les froides déclamations“.<sup>107</sup> Etwa zur gleichen Zeit begegnete Grimm dem Abbé Raynal in einem Salon (Diderot war auch anwesend) und warf ihm vor, es nur auf Provokation abgesehen zu haben. Er sei entweder

verrückt, die Rache der Großen herauszufordern, oder aber feige, falls er davon ausgehe, sie ungestraft attackieren zu können. Dieses „Dilemma“ wird nun von Diderot aufgegriffen und mit Empörung zurückgewiesen. Nach solcher Logik müßte ja der Aufklärungsphilosoph über all das schweigen, was gerade sein bevorzugter Themenbereich ist und bleiben soll: Gesetze und Sitten, Machtmißbrauch, Religion und Regierung, Laster, Irrtümer und Vorurteile.<sup>108</sup> Eloquent beschuldigt Diderot seinen ehemaligen Weggefährten, von den hohen Vernunftidealen abtrünnig geworden zu sein:

Vous ne savez plus, mon ami, comment les hommes de génie, les hommes courageux, les hommes vertueux, les contempteurs de ces grandes idoles devant lesquelles tant de lâches se font honneur de se prosterner, vous avez oublié comment ils écrivaient leurs ouvrages. (...) Ils ne coururent point après la louange; ils ne redoutèrent point la persécution; ils voulaient être utiles; ils voulaient dire la vérité; ils voulaient la dire fortement. Ils s'adressaient aux scélérats couronnés qui faisaient gémir tant d'innocents, aux imposteurs sacrés qui faisaient éclore tant d'imbéciles ou de furieux. (...) Lorsque l'indignation d'un honnête et brave antagoniste du mensonge et de la tyrannie s'est soulagée, si cet homme pressent que la hardiesse de son discours pourrait ajouter une victime à la multitude de celles que l'intolérance et le fanatisme se sont immolées, cette terreur l'arrêtera-t-elle, doit-elle l'arrêter?<sup>109</sup>

Es ist bezeichnend, wie hier der Genie-Begriff, obwohl er noch mit dem literarischen Leben verknüpft bleibt, fast ganz in der moralisch-politischen Bedeutung aufgeht. Die großen Männer und Genies sind tapfer, tugendhaft und furchtlos gegenüber Verfolgungen, sie werden definiert als die natürlichen Feinde der Unterdrücker, die Gegenspieler der verbrecherischen Tyrannie und des betrügerischen Fanatismus. Nicht die Fesseln einer normativen Poetik, sondern die von Fürsten und Priestern angelegten Fesseln sollen hier gesprengt werden. Der ganze Abschnitt ist ein Musterbeispiel des pathetischen Stils; und Diderot bekennt sich auch erneut zu der enthusiastischen Schreibweise, die aus einer gerechten Entrüstung entspringt:

J'en conviens : l'homme qui parle ou qui écrit selon son cœur, qui est enflammé d'un véritable enthousiasme, en qui la vertu, l'innocence, la liberté ont trouvé un défenseur ardent, peut facilement se laisser emporter au-delà des limites de la circonspection. Il sera loué des âmes fortes ; il sera blâmé des âmes pusillanimes.<sup>110</sup>

Grimm hatte moniert, daß Raynal mit seiner antidespotischen Polemik aus der Rolle des leidenschaftslosen Historikers herausfalle. Diderot verteidigt dagegen die moralische Parteilichkeit der Historiographie, sie soll den Despotismus brandmarken, wo sie ihn antrifft, und den Leser im Geist der republikanischen Freiheit erziehen:

Si l'histoire avait, dès les premiers temps, saisi et traîné par les cheveux les tyrans civils et les tyrans religieux, je ne crois pas qu'ils en fussent devenus meilleurs, mais ils en auraient été plus détestés, et leurs malheureux sujets en seraient peut-être devenus moins patients. (...) Le livre que j'aime et que les rois et leurs courtisans détestent c'est le livre qui fait naître des Brutus.<sup>111</sup>

Diderot bemerkt, daß ohnehin unter mehreren tausend Seiten, die das gesamte Werk umfaßt, nur rund fünfzig von einer enthusiastischen Heftigkeit inspiriert seien; womit nochmals deutlich wird, daß er speziell an die von ihm selbst gelieferten Tiraden denkt. Ob solche wertenden und verurteilenden Stellungnahmen des Historikers angebracht sind, ist keine Frage des guten Geschmacks, sondern des rechtschaffenen Herzens:

Et pourquoi donc l'abbé n'a-t-il pas le ton moderne de l'historien ? Parce que, entre trois à quatre mille pages, il s'en rencontre peut-être une cinquantaine que l'enthousiasme de la vertu ou l'horreur du vice aura dictées. Pour moi, je n'en estimerai que davantage l'auteur qui se sera abandonné sans réserve aux mouvements violents de son cœur, et je détesterai les indignes satrapes qui cacheront sous le voile d'un goût sévère le motif honneux de leur critique.<sup>112</sup>

Beim späten Diderot, rund ein Jahrzehnt vor Beginn der Revolution, wird die Energie des Enthusiasmus immer fester mit moralisch-politischen Aspirationen verknüpft. Dem entspricht ein enthusiastischer Stil, ein beschwörendes und aufrüttelndes Pathos, das in mancher Hinsicht schon an die jakobinische Rhetorik gemahnt.

### 3. Aufgeklärter Enthusiasmus bei Condorcet

Zu Beginn der achtziger Jahre hat sich der Mathematiker und Philosoph Condorcet, der später als Konventsabgeordneter, Theoretiker der Girondisten und letzter Systematiker der aufklärerischen Fortschrittsidee hervorgetreten sollte, ebenfalls mit der Problematik des Enthusiasmus auseinandergesetzt. Da Condorcet, in der Nachfolge von Voltaire, d'Alembert und Turgot, eher rational als gefühlsorientiert war, mag es etwas überraschen, auch bei ihm eine Apologie des recht verstandenen Enthusiasmus zu finden. Genauer gesagt, unterscheidet er auf die uns schon bekannte Weise einen schädlichen und einen nützlichen Enthusiasmus, womit noch einmal der Bedeutungswandel dieses Begriffs vom blindwütigen Fanatismus zur hochherzigen Begeisterung für Wahrheit und Tugend vollständig ausgemessen wird.

Der betreffende Aufsatz von Condorcet trägt den Titel: „*Dissertation philosophique et politique, ou réflexions sur cette question : S'il est utile aux hommes d'être trompés ?*“ Der Anlaß für die Entstehung dieser Schrift geht indirekt auf den „*Essai sur les préjugés*“ (von Du Marsais/Holbach) zurück. Wie schon erwähnt, hatte sich Friedrich II. über den letzteren gründlich geärgert; daraufhin machte d'Alembert dem preußischen König bereits im Dezember 1769 den Vorschlag, das Problem der Aufklärung bzw. Irreführung des Volks von der Berliner Akademie als Preisfrage ausschreiben zu lassen. Friedrich fand den Vorschlag interessant, wich aber einer konkreten Zusage aus; d'Alembert kam mehrfach auf seine Anregung zurück, und plötzlich beschloß der König, verstimmt über den fortdauernden Einfluß der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie unter seinen Akademikern, für das Jahr 1780 die folgende Preisfrage zu oktroyieren: „*Est-il utile au peuple de le tromper, soit en l'induisant en erreurs, soit en l'entretenant*

dans celles qu'il peut avoir?“ Der Erfolg war beträchtlich: 42 Antworten wurden eingeschickt. Mit großer Mehrheit wurde die gestellte Frage verneint; und auch diejenigen Einsender, die einen frommen Betrug in der Religion oder Politik zum Besten des Volks nicht ausschließen mochten, taten es meist nur mit Einschränkungen. Da der Akademie nicht ganz klar war, welche Lösung ihrem König genehm sein würde, halbierte sie den Preis und krönte vorsichtigerweise eine Antwort pro und eine Antwort kontra. – Condorcets Aufsatz ist also durch die Berliner Preisfrage veranlaßt worden, wurde aber nicht eingeschickt.<sup>113</sup>

Es versteht sich von selbst, daß Condorcet die Idee einer unter gewissen Umständen nützlichen oder unvermeidlichen Irreführung des Volks kompromißlos verwirft. Eine Erleuchtung der Fürsten bei gleichzeitiger Verdummung der Völker ist zumindest für die Spätaufklärer absolut widersprüchlich; Aufklärung kann nur als Erziehung der Gesamtheit des Volks begriffen werden. Dies ist eine Aufgabe, noch keine Wirklichkeit: auch in Europa sind die Volksmassen in der Regel noch unmündig, aber die Menschen (sagt Condorcet) werden nicht dumm geboren, ihre Dummheit ist vielmehr das Werk der gesellschaftlichen Institutionen und des Aberglaubens.<sup>114</sup> Das der These vom nützlichen oder frommen Volksbetrug zugrunde liegende Menschenbild sei erniedrigend und empörend; aber er wolle seine Indignation beiseite setzen und die vorgebrachten Argumente kaltblütig untersuchen.<sup>115</sup> – Von besonderem Interesse ist ein im vollständigen Text der Berliner Preisfrage suggeriertes Argument, das den Betrug nicht zynisch und frontal rechtfertigt, sondern von einer Rückzugsposition aus gewisse Vorspiegelungen als den Zielen der Moral förderlich hinstellt. Die dritte der acht Teilfragen lautet nämlich: „Est-il du moins utile d'inspirer aux peuples certaines erreurs, uniquement dans la vue d'en tirer des motifs sensibles et à sa portée, de se conformer, dans sa conduite, aux règles de la morale?“ Condorcet scheint sich in seiner Erwiderung hauptsächlich auf diesen Absatz zu beziehen. Dabei ist es bezeichnend, daß er den schamhaften Ausdruck „motifs sensibles“ sofort in den Klartext übersetzt und von „motifs erronés“ oder auch „motifs surnaturels“ spricht, um ihnen die „natürlichen Motive“, die keiner Verdrehung der Wahrheit bedürfen, entgegenzuhalten. Offensichtlich sind mit jenen „auf die Sinne einwirkenden Beweggründen“, die als einzige dem einfachen Volk faßlich sein sollen, religiöse Zeremonien und Mysterien, kirchlicher Pomp aller Art, Weihrauch und Altarbilder, Reliquienkult und Wunderglauben etc. gemeint. Es

handelt sich also um das Verhältnis von Religion und Moral. Suggeriert wird, daß das Volk seine moralischen Pflichten nur auf dem Umweg über religiöse Scheingründe respektiert; – während die Aufklärer unermüdlich forderten, die Moral streng von der Religion zu trennen, weil gerade Aberglaube und Fanatismus die Grundlagen einer vernünftigen Sittlichkeit untergrabe, ja immer wieder zu Verbrechen größten Ausmaßes geführt habe. Mit dem Stichwort „motifs sensibles“ ist jedenfalls das Problem der Motivation menschlichen Handelns durch Leidenschaften bzw. Enthusiasmus angesprochen.

Die auf Irrtum beruhenden Motive, sagt Condorcet, haben einen großen Nachteil: angenommen, die elementaren moralischen Wahrheiten seien tatsächlich in den falschen Prinzipien (lies: religiösen Dogmen) aufgehoben, so wird doch das natürliche, vernunftgeleitete sittliche Gefühl dadurch geschwächt; und wenn vollends ein Mensch den Betrug zu durchschauen beginnt und den Aberglauben als solchen wahrnimmt, dann besteht die Gefahr, daß er zusammen mit seinem religiösen auch den moralischen Halt verliert.<sup>116</sup> Andererseits sind die abergläubischen Motive an sich so absurd, daß sie nur dann gehörig wirken können, wenn sie das Gemüt und die Sinne möglichst heftig beeindrucken; eben dadurch entsteht aber der gefährliche Enthusiasmus, der sich bis zum blutrünstigen Fanatismus steigern kann:

Si les motifs qu'on lui donne [sc. au peuple) pour être juste ne font qu'une faible impression sur son esprit, ils ne dirigeront pas sa conduite; s'ils en font une vive, ils le rendront enthousiaste, et enthousiaste pour l'erreur. Or, l'enthousiaste ignorant n'est plus un homme ; c'est la plus terrible des bêtes féroces.<sup>117</sup>

Il est impossible de donner des erreurs à des hommes peu éclairés sans employer, pour les leur faire adopter ou conserver, un enthousiasme superstitieux ; et il est impossible de prévoir jusqu'où des fourbes et des fanatiques porteront dans la suite cet enthousiasme.<sup>118</sup>

In diesem Gedankengang steht der Enthusiasmus, wie bei Voltaire, ganz im Bannkreis der Schreckbilder von religiösem Fanatismus, Aberglauben und Priesterbetrug. Nur daß solche Bedeutung bei Condorcet nicht die einzige denkbare ist.

Die abstoßenden Vorstellungen sind nicht mehr dem Begriff selbst inhärent, sondern kommen in seinen Attributen zum Ausdruck (der „Enthusiasmus für den Irrtum“ impliziert schon die Möglichkeit eines Enthusiasmus für die Wahrheit). Man kann bei Condorcet nochmals studieren, wie der Enthusiasmus bewußt umgepolzt und für die Zwecke der Aufklärung in Dienst genommen wird.

Il est aisément de voir d'abord qu'en supposant une bonne législation, une bonne constitution politique, les hommes auront dans la conduite de la vie assez de motifs naturels tirés de leur intérêt pour se bien conduire dans la plupart de leurs actions, à moins qu'ils ne soient égarés par des passions. Or, l'expérience a prouvé que ces motifs tant vantés [sc. les motifs surnaturels] ne font rien de plus. En effet, comment agiraient-ils ? En opposant l'enthousiasme de la peur ou de l'espérance etc., à celui des passions. Il faudrait donc rendre tous les hommes enthousiastes ; sans cela, tout homme qui deviendrait passionné cesserait d'être arrêté par ces motifs. Mais vous n'en avez pas besoin dès que vous admettez des hommes enthousiastes. L'erreur seule n'a pas le droit exclusif d'exciter l'enthousiasme.<sup>119</sup>

Versuchen wir, diesen etwas verschlungenen Gedankengang nachzuzeichnen. In ihrer durchschnittlichen Lebensführung haben die Menschen genügend natürliche Motive, um sich anständig zu verhalten; solche Motive entspringen aus ihrem wohlverstandenen Interesse, welches den individuellen Vorteil mit dem Wohlwollen für die Mitmenschen verknüpft. Allerdings setzt eine derartige Fundierung der Moral schon eine „gute Gesetzgebung und Verfassung“ voraus, weil (wie Helvétius immer wieder betont hatte) nur durch gute Gesetze das Privatinteresse untrennbar an das öffentliche Interesse gebunden wird. Um eine vernünftige Moral durchzusetzen, muß also gleichzeitig eine vernunftgemäße Gesellschafts- und Staatsordnung geschaffen werden. Der moralische Anspruch der Aufklärer läuft auf politische Forderungen hinaus. – Jene natürlichen Motive sind aber nicht immer ausreichend, wenn die sinnliche und leidenschaftliche Natur des Menschen ins Spiel kommt und ihn zu Exzessen treibt. Wichtig ist nun, daß Condorcet drei Arten von Furor unterscheidet: zunächst die selbstsüchtigen Leidenschaften, die so heftig sein können, daß sie sich über das Sittengesetz hinwegsetzen; sodann den religiösen Enthusiasmus, der Himmel und Hölle

mobilisiert, um die Einhaltung der zehn Gebote zu erzwingen (der „Enthusiasmus der Furcht oder der Hoffnung“ meint ja nichts anderes als den Glauben an Strafen bzw. Belohnungen im Jenseits); schließlich, im letzten Satz bloß angedeutet, die auf Wahrheit gegründete Begeisterung der Tugend. Enthusiasmus im Sinne einer Triebkraft, die sich über den platten Egoismus erhebt, scheint als Gegengift gegen hemmungslos selbstsüchtige Leidenschaften unentbehrlich zu sein. Um solchen Enthusiasmus zu wecken, bedarf es aber keiner Fabeln wie der vom Paradies und von der Erbsünde; bei lebhafter Einbildungskraft und richtiger Erziehung kann man auch für das irdische Wohl der Menschheit begeistern. Der edle Enthusiasmus ist endlich von jeder beigemengten Täuschung zu reinigen:

Il suffira donc que l'éducation porte ces motifs jusqu'à l'enthousiasme. L'enthousiasme consisterait alors à se représenter fortement, et à la fois, tous les maux qui naîtront pour nous et pour les autres d'une mauvaise action ; ce ne serait pas une erreur, mais une manière plus forte, plus rapide, plus entière de voir la vérité. Ainsi, ce ne serait pas tromper les hommes que de les disposer à cet enthousiasme. Or, de pareils motifs fondés sur la constitution de l'homme, sur ses passions, seront moins oubliés et agiront plus constamment que les motifs erronés ; et ils peuvent agir sur un plus grand nombre d'hommes.<sup>120</sup>

Als ein naheliegendes Beispiel für aufgeklärten Enthusiasmus wird die Vaterlandsliebe angeführt:

L'amour de la patrie est donc un sentiment naturel inspiré à la fois par les deux seules causes morales qui agissent sur nous : notre intérêt et notre bienveillance pour les autres. (...) L'amour de la patrie, inspiré par ces motifs naturels, est susceptible du même enthousiasme que nos autres sentiments, enthousiasme momentané et aveugle dans la plupart des hommes, mais éclairé et durable dans les grandes âmes.<sup>121</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, daß Condorcet, obwohl er dem Überschwang der Gefühle eher reserviert gegenübersteht und zumal den im religiösen Wahn

befangenen Enthusiasmus für gefährlich hält, doch die Daseinsberechtigung dieser seelischen Energie anerkennt; es kommt darauf an, das Potential der Begeisterung auf moralisch gute und gesellschaftlich nützliche Zwecke zu lenken und zu fixieren.

Condorcets letzte und bedeutendste Schrift, „*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*“ (1793), geht in einem Supplement zum Schlußkapitel nochmals auf den Enthusiasmus-Begriff ein.<sup>122</sup> Es handelt sich hier um die Zukunftsperspektiven der Menschheitsentwicklung, nachdem die Proklamation der Französischen Republik eine neue Epoche eröffnet hat. Erst jetzt kann eine umfassende Volkserziehung zum politischen Programm erhoben werden. – Der folgende Gedankengang führt wieder auf unser Thema: Durch Erziehung müssen diejenigen Neigungen, die für das Gemeinwohl vorteilhaft sind, gestärkt und umgekehrt diejenigen geschwächt werden, die ausschließlich unserem persönlichen Wohlergehen gelten. Da nun die spontanen Neigungen, die unmittelbaren Impulse meist egoistischer Natur sind, muß man lernen, ihnen durch Reflexion zu widerstehen; die Vernunft muß den (selbstsüchtigen) Leidenschaften Schweigen gebieten und das unparteiische Gewissen befragen. Man braucht aber nicht zu befürchten, daß dadurch die Energie des Handelns geschwächt wird, denn uneigennützige Leidenschaften (*passions générées*) und für das Gemeinwohl verausgabte Energien muß auch die Vernunft billigen. Das vorbildliche sittliche Verhalten resultiert aus dem Zusammenspiel zwischen tatkräftigem Enthusiasmus und lenkender Vernunft.

C'est la réunion de l'enthousiasme et de la raison, de la force du caractère et de la douce modération de l'âme, de la paix de la conscience avec la chaleur des passions générées, qui seule produit les grandes vertus, les sacrifices héroïques, les actions sublimes.<sup>123</sup>

Nur in dieser festen Verbindung, nur unter Aufsicht der Vernunft sind die Wirkungen des Enthusiasmus durchaus positiv. Wenn der Begriff absolut erscheint, wird er bei Condorcet sofort wieder zweischneidig, als ein Eifer, der allzu leicht über die Stränge schlägt:

L'enthousiasme peut accélérer la chute d'un préjugé, mais alors ce sera pour en établir un autre. Si ce sentiment est un mobile nécessaire pour toute action qui demande de longs efforts, présente des périls extraordinaires, exige de grands sacrifices, on ne peut, sans danger, en faire un motif de croire, parce qu'il porte naturellement au delà de ces limites étroites dans lesquelles se circonscrit la vérité.<sup>124</sup>

Im ersten Satz wird durch den Hinweis auf die „Vorurteile“ die ursprüngliche religiöse Bedeutung von Enthusiasmus reaktiviert: Reformatoren oder Sektierer können das herrschende Vorurteil, d.h. die Dogmen der etablierten Kirche umstürzen, aber letztlich führen sie bloß ein neues Dogma ein. Enthusiastische innere Überzeugung ist keineswegs ein untrügliches Kennzeichen der Wahrheit. Während die vom Enthusiasmus hervorgebrachte handelnde Energie, Uner schrockenheit und Opferbereitschaft an sich wertvoll sind, birgt seine anmaßen de Glaubenskraft große Gefahren. Die Wahrheit ist ausschließlich der Vernunft zugänglich; in ihren Dienst soll der Enthusiasmus als eine Art ausführendes Organ treten.

Wohlgefällig auch für die Vernunft ist vor allem jene moralisch-politische Begeisterung, die sich ganz den Belangen der *res publica* hingibt:

Cet enthousiasme du citoyen, qui produit les actions héroïques et récompense des sacrifices qu'il inspire, cet enthousiasme est donc dans la nature ; il est du nombre de ceux que la raison approuve, qu'elle favorise au lieu de les détruire, qui échauffent l'âme sans troubler ou séduire l'intelligence, qui enfin n'ont pas besoin de l'erreur pour régner sur les hommes dignes, par leur sensibilité naturelle, d'en connaître les jouissances et les inspirations ; et ne comparons point l'amour de la liberté, le zèle pour la défense des droits sacrés de l'homme, le dévouement pour la patrie qu'ils inspireront alors, au fanatisme aveugle pour une forme de gouvernement, pour un système de constitution, pour les principes souvent corrompus d'un parti politique.<sup>125</sup>

Die Abgrenzung vom politischen Fanatismus ist wahrscheinlich als Seitenhieb auf die Jakobiner/Montagnarden, die Condorcet geächtet hatten, zu verstehen (bekanntlich verfaßte er seinen geschichtsphilosophischen Entwurf in

monatelanger Verbogenheit). Nicht Parteipolitik, sondern Staatsbürgertugend soll den wahren Enthusiasmus entzünden. – Menschenrechte, Freiheit, Vaterland: das sind die klassischen Ideale, an denen sich das Aufklärungsdenken immer wieder zur Begeisterung emporschwingt. Selten findet man diesen Zusammenhang so eindringlich formuliert wie hier.

### 1. Der ältere Sprachgebrauch

Auch im Bereich der deutschen Sprache und Literatur ist „Enthusiasmus“ ursprünglich ein theologischer Begriff, der psychologisch oder erkenntnikritisch beleuchtet und auf eine Gemütsverirrung zurückgeführt wird. Durch seine Wesensverwandtschaft mit der Glaubensschwärmerei und dem religiösen Fanatismus ist der „Enthusiasmus“ weitgehend auf negative Bedeutungen festgelegt (unbeschadet der konventionell positiven Sicht auf die Begeisterung der Dichter). Um sich dies klarzumachen, muß man freilich bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts zurückgreifen. Wer die Untersuchung erst um 1770 herum beginnen läßt, gewinnt leicht den Eindruck, als sei der Begriff für deutsche Autoren schon immer von einer ganz unproblematischen Wertschätzung begleitet gewesen. Das von Zedler verlegte „Große vollständige Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste“ (1732–54) gibt Auskunft über das ältere Bedeutungsfeld unseres Begriffs. Neben dem ausführlichen Artikel „Enthusiasterey“ (so lautet das Stichwort mit einem pejorativ klingenden Suffix, das auch in späteren Jahrzehnten noch anzutreffen ist)<sup>1</sup> kommen zum Vergleich die Stichwörter „Fanatici“ und „Schwärmer“ in Betracht. Nach der obligaten etymologischen Herleitung heißt es bei Zedler sofort mit aller wünschenswerten Klarheit: „zu unsren Zeiten wird das Wort Enthusiasmus allemal im bösen Verstande genommen.“<sup>2</sup> Der Verfasser unterscheidet darauf zwischen dem wahren und dem erdichteten Enthusiasmus, d.h. zwischen dem subjektiv ehrlichen und dem bloß vorgespiegelten (hier kommt das Motiv der betrügerischen Religions- und Sektenstifter zum Vorschein); der wahre Enthusiasmus wiederum kann seinen Ursprung entweder im Teufel oder in der Natur haben. Über die Aktivitäten des Teufels bei besessenen Personen macht der Verfasser keine näheren Angaben, er bevorzugt unverkennbar die natürliche, d.h. psychologische Erklärung des Phänomens vom Standpunkt eines entschiedenen Rationalismus:

[Als natürliche Erscheinung] ist die Enthusiasterei eine Schwäche des Verstandes, wenn ein Mensch eine allzu lebhafte Imagination und dabei ein schwaches Judicium hat, so daß er sich durch seine Einbildungskraft allerhand göttliche Wirkungen in seiner Seelen vorstelle, welche doch nur natürliche Wirkungen sind.<sup>3</sup>

Zum Vergleich die folgende Parallelstelle:

Es ist aber eigentlich der Fanaticismus eine Schwäche des menschlichen Verstandes, der wegen Mangel des Judicii sich allerhand ungereimtes Zeug einbildet.<sup>4</sup>

Es handelt sich also in beiden Fällen um einen Mangel an gesundem Menschenverstand, hervorgerufen durch überschwengliche Einbildungskraft bei unterentwickelter Urteilskraft. Somit haben „Enthusiasterei“ und „Fanaticismus“ die gleichen psychologischen Wurzeln und unterscheiden sich nicht wesentlich (obwohl noch ein belangloses Distinguo eingeführt wird). Interessant ist dagegen eine speziellere Unterscheidung zwischen dem „Fanatiker“ und dem „Schwärmer“, zwar nicht in ihrer Gemütsverfassung, aber hinsichtlich der praktischen Folgen ihrer Wahnvorstellungen:

Schwärmer werden diejenigen Fanatici genannt, welche aus Mangel der Beurteilungskraft allerlei der Christlichen Religion und bisweilen der Vernunft selbst widersprechende Meinungen hegen, und dadurch öffentliche Unruhen anrichten. – Es kann demnach wider dergleichen Leute, nicht soferne sie irren, sondern soferne sie die äußerliche Ruhe der Kirche und der Republik stören, die obrigkeitliche Gewalt gebraucht werden.<sup>5</sup>

Die „Schwärmer“ erscheinen also in engerer Bedeutung als die Fanatiker: bei letzteren wird zunächst nur auf ihre ungereimten Ansichten, bei ersteren vornehmlich auf die praktische Anwendung ihrer Irrlehren abgezielt. Dieses Verhältnis zwischen den „Schwärmern“ und den „Fanatici“ findet sich bei Voltaire ganz ähnlich (wie wir schon gesehen haben) in dem komplementären Begriffs-paar „fanatiques – enthousiastes“ wieder: die dem religiösen Wahn verfallenen

Menschen heißen Enthusiasten, insofern sie ihre visionären Eingebungen und Einbildungen für Wirklichkeit nehmen, sie heißen Fanatiker, insofern sie zur Tat schreiten und ihre Wahnideen durch blutige Verfolgungen durchsetzen wollen.<sup>6</sup> Daß aber Zedler die Assoziation des Aufrührerischen nicht so sehr dem „Fanatismus“ als vielmehr dem „Schwärmertum“ zuordnet, erklärt sich aus der historischen Befrachtung dieses Begriffs seit dem Reformationszeitalter. Der Name eines Schwärmers passe auf „vielerlei Gattungen von Sektierern und Ketzern“, aber sein Ursprung sei im Bauernkrieg, bei Müntzer und den Wiedertäufern zu finden.

Der Zedlersche Lexikon-Artikel über „Enthusiasterei“ ist typisch für die Mentalität der Frühaufklärer, auch und gerade in der Zwiespältigkeit und Halbherzigkeit ihrer Religionskritik: einerseits die rationalistische Warnung vor allen Ausschweifungen der Phantasie, weil sie den religiösen Betrug oder Selbstbetrug und den Abergläuben begünstigen; andererseits jene konformistische Haltung (im Einklang mit den jeweils privilegierten Kirchen), welche die vorgeblichen Privatoffenbarungen der Sektierer als Gefahr für die herrschende geistliche und weltliche Ordnung ablehnt. Die abschließenden Bemerkungen zeigen deutlich das Bestreben, einen goldenen Mittelweg zwischen zuviel und zuwenig Frömmigkeit zu bahnen:

Man hat bei dieser Sache zwei Abwege zu vermeiden; den einen gehen die Atheisten, Naturalisten und ihr Anhang, diese (...) halten dasjenige, was christliche Lehrer von denen Gnaden-Würkungen Gottes in denen Seelen derer Gläubigen lehren, rechtschaffene Gläubige auch von ihrer eignen Empfindung vorgeben, vor enthusiastische Träume. Der andere Abweg ist, daß man nicht selbst in eine grobe oder subtile Enthusiasterei aus einer mit Einfalt verknüpfter Treuherzigkeit gegen Gott verfalle.<sup>7</sup>

Das „Wörterbuch der hochdeutschen Mundart“ von Adelung, ab 1774 erscheinend, behandelt keine Fremdwörter und verweist unter den Stichwörtern Enthusiasmus bzw. Fanatismus auf den Artikel über „Schwärmerei“, der in der Erstauflage 1780 veröffentlicht und unverändert in die zweite Auflage (1798) übernommen wurde. Nun sind Wörterbücher zwar im allgemeinen konservativ und registrieren nur mit Verzögerung den Sprachwandel; aber es ist doch

befremdlich, keine Spur von jenen neuen Begriffsinhalten zu finden, die seit Beginn der siebziger Jahre in den Vordergrund treten. Mehr noch, dieser Artikel verwendet den überlebten rationalistischen Schuljargon in einer Weise, die an manchen Stellen wie eine unfreiwillige Parodie wirkt. „Schwärmerei“ ist nämlich laut Adelung

die Fertigkeit, verworrene Vorstellungen, d. i. Einbildungen, und undeutliche Vorstellungen, d. i. Empfindungen, zum Nachteile klarer und deutlicher Vorstellungen, zum Bestimmungsgrunde seiner Urteile und Handlungen zu machen. Die Schwärmerei in der Religion ist die Fertigkeit, Einbildungen und Empfindungen für göttliche Wirkungen und Wahrheiten anzunehmen, welche den Enthusiasmus und Fanatismus unter sich begreift, wovon der erstere eigentlich auf Einbildungen, und der letzte auf die Empfindungen geht. Im weitesten, aber nicht gewöhnlichsten Verstande ist Schwärmerei zuweilen die Fertigkeit, andere Erkenntnisquellen der göttlichen Wahrheiten anzunehmen als die heilige Schrift, da sie denn mit dem Aberglauben überein kommt.<sup>8</sup>

Der Geist der Wolffschen Schulphilosophie erscheint hier noch ungebrochen, mit seiner Geringschätzung der „unteren Seelenkräfte“, mit seinen scholastischen Distinktionen; die Vorstellungen von sinnlichem Ursprung und bildhafter Gestalt sind nichts als defiziente Modi der vernünftigen Erkenntnis. Insofern der Enthusiasmus von der Einbildungskraft gespeist wird, ist er im psychologischen wie im theologischen Sinne gleichermaßen suspekt.

Die „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ von Hermann Samuel Reimarus (hauptsächlich in den vierziger Jahren verfaßt, zirkulierte sie nur handschriftlich, bis Lessing nach dem Tod des Verfassers (1768) daraus mehrere „Fragmente eines Unbenannten“ an die Öffentlichkeit brachte) folgt dem Vorbild der radikalen englischen und französischen Deisten und verwirft das Christentum im Namen einer rein natürlichen oder vernünftigen Religion. Indem Reimarus nicht nur angebliche Privatoffenbarungen, sondern das Prinzip einer göttlichen Offenbarung selbst und somit alle geoffenbarten Religionen ablehnt, muß er den Enthusiasmus gerade in seiner Urbedeutung, als Inspiration Gottes oder Ausgießung des heiligen Geistes, ohne jede Einschränkung

zum Hirngespinst erklären. Für ihn ist daher die „Enthusiasterei“, die „Einbildung und Schwärmerei“, das „fanatische und enthusiastische Unwesen“<sup>9</sup> kein blasser Irrtum oder Mißbrauch, sondern ein untrennbarer Bestandteil des Christentums als einer vernunftwidrigen Religion. Alle Arten von Ketzereien sind lediglich Symptome eines Erbübels, das an der Wurzel angepackt werden muß.

Da sind Theosophen, Mystici, Alchymisten, Separatisten, Quietisten, Anabaptisten, Quaker, Pietisten, Chiliasten, Böhrnisten, Fanatici, Methodisten, Herrnhuter, Inspirierte und viele andere verschiedener Art und Benennung, welche alle darin übereinkommen, daß sich ein jeder eine unmittelbare Einwirkung und Erleuchtung Gottes träumen läßt. Es wäre der Mühe wert, eine ausführliche Historiam Enthusiasmi vom Anfange der Christenheit bis jetzo zu sammeln, ob vielleicht die Menschen dadurch überführt werden möchten, daß ein Glaubens-System, welches die vernünftige Religion verdrängt zu solchen Phantaseien und Vergehungen Anlaß gebe.<sup>10</sup>

Die Verurteilung erstreckt sich nicht nur auf alle jene Nonkonformisten, deren Sektennamen und geistliche Tendenzen hier wie Kraut und Rüben durcheinander geworfen werden, sondern auch auf die orthodoxen Lehrmeinungen. Bei Zedler heißt es sehr bezeichnend: „Solche Leute bilden sich ein, Gott täte noch heutiges Tages öffentliche Offenbarungen.“<sup>11</sup> Das Unbegreifliche einer direkten göttlichen Mitteilung wird also in graue Vorzeiten verbannt und dadurch entschärft. Gegen diesen halbschlächtigen Rationalismus meldet Reimarus seinen entschiedenen Widerspruch an:

Werden nicht auch die neueren Enthusiasten ebenso gut auf alle Wundergaben des heiligen Geistes Anspruch machen können als die ersten Christen? (...) Da ist kein Jahr noch Jahrhundert bestimmt, wo Weissagungen und Wunder aufhören sollten. So müssen wir entweder alles für Einbildung und eitles Vorgeben halten, oder wir müssen eben diese Gaben auch den neueren Quakern und Convulsionairs zugestehen.<sup>12</sup>

Auch Lessing verwendet „Enthusiasmus“ in der Regel als religiösen Begriff mit negativer Färbung. Dafür drei Beispiele. In den „Briefen die neueste Literatur

betreffend“ kritisiert Lessing im Jahr 1759 die in Kopenhagen erscheinende moralische Wochenschrift „Der Nordische Aufseher“ und befaßt sich dabei (49. Brief) u. a. mit einem Beitrag von Klopstock. Der Dichter des Messias stellt sich das Thema, welche Art, „über das erste Wesen zu denken, die beste sei?“; er verwirft die „kalte, metaphysische Art“, über Gott zu spekulieren, vielmehr müsse die Seele ganz von Liebe und Bewunderung erfüllt sein und in Wallung geraten; wenn man in einem solchen Zustand seine Ideen festhalten könnte, ruft Klopstock aus, „was für neue Wahrheiten von Gott würden oft darunter sein!“ Darauf repliziert Lessing unbeeindruckt:

Keine einzige neue Wahrheit! Die Wahrheit läßt sich nicht so in dem Tau-  
mel unsrer Empfindungen haschen! (...) Er steht an der wahren Quelle, aus  
welcher alle fanatische und enthusiastische Begriffe von Gott geflossen sind.  
Mit wenig deutlichen Ideen von Gott und den göttlichen Vollkommenhei-  
ten setzt sich der Schwärmer hin, überläßt sich ganz seinen Empfindungen,  
nimmt die Lebhaftigkeit derselben für Deutlichkeit der Begriffe, wagt es,  
sie in Worte zu kleiden, und wird – ein Böhme, ein Pordage.<sup>13</sup>

In dem Fragment „Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion“ (etwa 1763 / 64) kommt das altbekannte Motiv der Sekten- und Religionsstifter zur Sprache. Dazu wird bemerkt: „Die ersten Dutzend Anhänger sich zu schaffen, recht blinde, gehorsame, enthusiastische An-  
hänger, ist für den neuen Religionsstifter das schwerste. Hat er aber nur erst  
die, so geht das Werk weit besser von Statten.“ Denn es gilt die Maxime: „Der  
Enthusiasmus ist eine wahre ansteckende Krankheit der Seele, die mit einer un-  
glaublichen Geschwindigkeit um sich greift. – Shaftesbury.“<sup>14</sup> (Dies ist offenbar  
kein direktes Zitat, sondern ein Resümee des 6. Kapitels im „Brief über den  
Enthusiasmus“. Shaftesbury dort wie Lessing hier verweisen gleichermaßen auf  
den Bericht des Livius über die Bacchanalien.) – Das erste Stück, über dessen  
Aufführung 1767 die „Hamburgische Dramaturgie“ berichtet, ist das christliche  
Trauerspiel bzw. Märtyrerdrama „Olint und Sophronia“ von Cronegk. Lessing  
lehnt diese Gattung prinzipiell ab; eine der obligaten Bekehrungen erscheint  
ihm im vorliegenden Fall auch psychologisch nicht zureichend motiviert, weil  
„... die Reden und das Betragen der Sophronia die Clorinde zwar zum Mitleiden

hätten bewegen können, aber viel zu unvermögend sind, Bekehrung an einer Person zu wirken, die gar keine Anlage zum Enthusiasmus hat.“<sup>15</sup>

Anfang 1756 richtet Moses Mendelssohn ein „Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig“, worin er sich mit der im Vorjahr erschienenen und von ihm selbst übersetzten Abhandlung Rousseaus über den Ursprung der Ungleichheit auseinandersetzt. Im Widerspruch zu „Rousseaus misanthropischer Beredsamkeit“ unternimmt er die Apologie der „weisen Vorsehung“ und speziell der bürgerlichen Gesellschaft. Der Genfer Philosoph wird einfach zur Kategorie der „trübsinnigen Enthusiasten“ gerechnet. Jean-Jacques als Enthusiasten qualifiziert zu sehen, ist alles andere als überraschend; das Attribut „trübsinnig“ verweist auf die herkömmliche Gleichsetzung von enthusiastischer Gemütsart und melancholischem Temperament. Aber ziemlich überraschend ist es doch, wenn Rousseaus Gesellschaftskritik auf eine Stufe mit christlicher Weltverachtung und Weltflucht gestellt wird:

Ich glaube, eine Menge trübsinniger Enthusiasten hat den Grund zu dieser wunderbaren Denkungsart gelegt. Sie haben sich beflissen, diese Welt mit verhaßten Farben abzuschildern. Sie haben sie einen Kerker, ein Jammertal genannt, um durch deren Verdunkelung den Glanz einer herrlichen Zukunft desto mehr in unsren Augen zu erheben.<sup>16</sup>

Vom metaphysischen Optimismus Leibniz' und Wolffs durchdrungen, kann Mendelssohn die Rousseausche Geschichtsphilosophie nur als eine Variante des altchristlichen (augustinischen) Diesseits-Pessimismus begreifen.

Lessing fand die Bekehrung einer Dramengestalt zum Christentum unmotiviert, weil die betreffende Person „gar keine Anlage zum Enthusiasmus“ habe; der Begriff erfordert also keine weiteren Attribute, wenn er in seiner alten religiösen Bedeutung gebraucht wird. Man kann diesen Befund verallgemeinern: als theologische bzw. religionskritische Kategorie steht „Enthusiasmus“ in der Regel absolut, während der neuere, moralisch-politische Sinn meist durch ein Genitiv-Attribut hervortritt (Enthusiasmus der Tugend, der Freiheit u.ä.). Den absoluten Gebrauch illustriert recht gut ein Passus der „Winterreise“ (1769) von Johann Georg Jacobi. Der Autor berichtet, wie er mit seinem Bruder ein Trappistenkloster in der Nähe von Düsseldorf besuchte:

Für diesesmal vergaßen wir alles, was ein Voltaire und andre von den Geistlichen Orden gesagt haben; wir wollten diese Begriffe nicht mit über die Schwelle der guten Leute nehmen, von denen wir wünschten, freundlich empfangen zu werden. Ihr Enthusiasmus, dacht' ich, hätte vielleicht, unter andren Umständen, sie zu rühmlichen Taten geführt.<sup>17</sup>

Aus dem Kontext geht unzweifelhaft hervor, daß „Enthusiasmus“ hier den falsch verstandenen Glaubenseifer meint. Der Hinweis auf Voltaire macht alle ärgerlichen Vorstellungen rege, die die Aufklärung mit dem Mönchstum und den geistlichen Orden verbindet. Und doch deutet sich die Möglichkeit einer Umwertung an, falls nämlich die fehlgeleiteten Energien für bessere Zwecke umfunktioniert werden könnten. Während das Klosterleben den Enthusiasmus in der Kontemplation festhält (zumal das unbedingte Schweigegebot der Trappisten eine extreme Form der Weltflucht darstellt), könnte er bei aktivem Weltbezug sichtbare Ergebnisse zeitigen und große Taten ermöglichen.

Der rationalistische Theologe und Philosoph Johann August Eberhard (damals Prediger in Berlin, später Professor in Halle) veröffentlichte 1776 eine von der Preußischen Akademie preisgekrönte „Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens“. Als Schüler von Wolff und Semler ist er doch vom neuen Zeitgeist nicht unberührt: er wendet sich ausdrücklich gegen die Verachtung der „unteren Seelenkräfte“ und will die notwendige Wechselwirkung zwischen Denken und Empfinden herausarbeiten. Die Empfindungen werden insbesondere als moralische und ästhetische Neigungen aufgewertet. Den Enthusiasmus bringt Eberhard jedoch nach gewohnter rationalistischer Manier mit einer hemmungslosen Einbildungskraft und daraus resultierenden Gemütszerrüttung in Zusammenhang. Jener Begriff bezeichnet freilich bloß die unterste Stufe einer Gradation, die vom Enthusiasten zum Schwärmer, von diesem zum Verrückten und schließlich zum Wahnsinnigen führt. Die seelische Zerrüttung besteht genauer gesagt darin, daß äußere Empfindungen, also sinnliche Eindrücke, zunehmend mit inneren Einbildungen vermengt und verwechselt werden:

Auf der niedrigsten Stufe dieser Gemütsunordnung sind es Vorstellungen, die einen merklichen Grad von Klarheit erhalten haben, das ist die Begeisterung, der Enthusiasmus; ein Zustand, der, wenn er herrschend und

habituell wird, den Grund zu der Schwärmerei oder dem Fanatismus legt. In diesem Zustande werden die Vorstellungen immer verwirrter, so daß die Seele ihre Einbildungungen leicht für Empfindungen hält. Aber sie verwechselt dieselben noch nicht merklich mit den äußern Empfindungen, höchstens hält sie sie für Wirkungen einer übernatürlichen Ursach (...). Dieser Gemütszustand ist zu Erscheinungen sehr geschickt. Wenn die Stärke der Einbildungungen endlich so groß und in eben dem Maße der Eindruck der äußern Gegenstände so schwach wird, daß die Verwechselung beider unausbleiblich ist, denn erfolgt die völlige Verrückung des Verstandes.<sup>18</sup>

Obwohl hier der Ansatz zu einer Differenzierung zwischen Enthusiasmus/Begeisterung und Fanatismus/Schwärmerei sichtbar wird, unterscheiden sich beide letztlich nur graduell und nicht qualitativ. Anstatt eine gesunde seelische Energie und moralischen Impetus zu bezeichnen, bleibt der Begriff in den Vorstellungskreis psychologischer Krankheitssymptome gebannt; die Empfänglichkeit für religiöse Wahnideen wird allerdings bloß noch beiläufig erwähnt.

Abschließend ein Beispiel für jenen älteren Sprachgebrauch, der „Enthusiasmus“ ohne weiteres mit dem Fanatismus rivalisierender Religionsparteien gleichsetzt. Der Ökonom bzw. „Kameralist“ Justi kommt in einem Buch über Manufakturen (1758) auf das Thema der konfessionell verfolgten Minderheiten, die zur Emigration in Nachbarländer ermuntert werden, um dort den Gewerbe fleiß zu heben und so die Wirtschaftspolitik aufgeklärter Fürsten zu befördern (man denke an die Hugenotten):

Wenn man aber die öffentliche Ausübung des Gottesdienstes verschiedenen Religionsparteien zuläßt: so muß die Regierung allemal diesen Enthusiasmus oder die Bigotterie in allen Religionen zu mäßigen wissen, der seinen Nächsten bloß deshalb hasset, weil er einer andern Glaubensmeinung zugetan ist.<sup>19</sup>

Seit den sechziger Jahren und besonders in den siebziger Jahren wird „Enthusiasmus“ zunehmend positiv definiert und im gleichen Maße aus dem Umkreis seiner bisherigen Synonyme herausgehoben. Daraus folgt aber keineswegs, daß er nunmehr isoliert betrachtet und beurteilt werden dürfte. Es bleibt eine enge

Sinnverwandtschaft mit „Schwärmerei“ bestehen, jedoch sich verschiebend von der Kontiguität zur Polarität. – In seinem Aufsatz über frz. enthousiasme im 18. Jh. gibt Werner Krauss einen kurzen Abriß der deutschen Entwicklung und findet „bei Kant, Lessing und Wieland nur eine positive Bewertung des Begriffs, der besonders gegen ‚Schwärmerei‘ abgesetzt wird. Wie wir sehen werden, entspricht dies ganz der Zuwendung der französischen Spätaufklärung zum Enthusiasmus.“<sup>20</sup> Diese Darstellung ist zumindest vereinfacht. Was Kant betrifft, so sind seine Vorbehalte auch gegen den uneigennützigen Enthusiasmus, qua Affekt, nicht zu verbergen. Bei Lessing und Wieland (in ihren Diskussionsbeiträgen von 1775–76) wird der „Enthusiasmus“ zwar formell ausgezeichnet, aber nur um den Preis einer restriktiven Begriffsbestimmung. Gerade die Verfügbarkeit des negativen Komplementärbegriffs „Schwärmerei“ ermöglicht eine Ausgrenzung aller unliebsamen Aspekte. Man muß also den begriffsgeschichtlichen Komplex Enthusiasmus / Schwärmerei im Zusammenhang betrachten, um zu erkennen, daß Lessing und Wieland sich in der Sache eher ablehnend verhalten. Denn die wirklichen Apologeten des Enthusiasmus lassen auch bei der über das Ziel hinausschießenden Schwärmerei Nachsicht walten. Ein gewisser Kleuker (wir werden im 5. Abschnitt dieses Kapitels auf ihn zurückkommen) lieferte damals folgende Anmerkung zu dem fraglichen Begriffspaar:

Seitdem das Zeichen Schwärmerei längst am Pranger steht, hat man das Wort Enthusiasmus um so mehr ehrlich gemacht, weil man sonst gar kein Gefäß hätte, gewisse Wirkungen und Phänomene, die gar keine Schändung verdienen, darin zusammenzufassen und darnach zu messen.<sup>21</sup>

Der Autor ruft den banalen Sachverhalt in Erinnerung, daß es sich zunächst nur um Wörter handelt, die mit unterschiedlichen Ideen angefüllt werden können. Die Distribution der positiv bzw. negativ bewerteten Phänomene auf die Termini Enthusiasmus bzw. Schwärmerei hat sich wohl allmählich durchgesetzt; aber es kommt eben darauf an, welche Leidenschaft, welcher Grad von Heftigkeit des Gemüts und Erhitzung der Einbildungskraft, welche Zielsetzung jeweils als nützlich oder schädlich aufgefaßt werden. Die bloße Aufteilung in positiv und negativ bedeutet ja nicht notwendig eine Halbierung des Gegenstandsbereichs. Wenn z. B. 80 % der einschlägigen Phänomene unter dem Titel „Schwärmerei“

und nur 20 % unter dem Titel „Enthusiasmus“ registriert werden, dann ist die Feststellung nicht sehr aussagekräftig, daß sich mit dem „Enthusiasmus“ ausschließlich gute Konnotationen verbinden. – Kant, Lessing und Wieland sind jene Repräsentanten der deutschen Aufklärung, welche der Sturm-und-Drang-Bewegung immer reserviert gegenüberstanden. Indem diese letztere den Enthusiasmus feiert und auch den Vorwurf der Schwärmerei nicht fürchtet, hat sie sicher die größere Affinität zum enthusiastischen Geist der französischen Spätaufklärung.

## 2. Begriffsbestimmungen bei Kant

Kant ist wohl der erste bedeutende deutsche Autor, der den „Enthusiasmus“ grundsätzlich vom „Schwärmertum“ abgrenzt und mit überwiegend positiven Bedeutungen ausstattet. Zwei frühe Schriften essayistischen Charakters (beide wurden 1764 veröffentlicht) verarbeiten Anregungen englischer und französischer Aufklärer und zeichnen ein moralisch bzw. ästhetisch erhabenes Bild vom Enthusiasten; sein Gefühlsüberschwang und seine ausschweifende Einbildungskraft erscheinen gerechtfertigt oder verdienen zumindest Nachsicht, insoweit seine Motive und Zielsetzungen uneigennützig sind. Beim späten Kant wird das Urteil wieder erheblich zurückhaltender, obwohl er jene begriffliche Unterscheidung niemals aufgibt. Die Standard-Definition lautet nun in ihrer kürzesten Form: Enthusiasmus ist die Idee des Guten mit Affekt. Da aber die Affekte im System der kritischen Philosophie rigoros abgelehnt werden, erscheint auch der gute Impuls nur noch von zweifelhaftem Wert. Denn die Sittlichkeit bedarf einer soliden Grundlage, die sie nur in den unverrückbaren Maximen der „reinen praktischen Vernunft“, nicht in schwankenden Gefühlen oder sprunghaften Affekten finden kann.

In den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764) erörtert Kant die Begriffsreihe Fanatismus-Schwärmerei-Enthusiasmus in zweierlei Zusammenhang. Es handelt sich zum einen um verschiedene religionspsychologische Haltungen, zum andern um die Lehre von den Temperaturen; in beiden Fällen bildet die Kategorie des Erhabenen den Hintergrund.

Unverkennbar macht sich hierbei der Einfluß von Hume und Shaftesbury geltend. – Kant unterscheidet vier „Ausschweifungen in der Religion“, die – weil es sich eben um Entartungen, nicht um das Wesen der Religion selbst handelt – vollständig aus der psychologischen Veranlagung der Menschen herzuleiten sind. „Ich bringe diese Ausschweifungen unter folgende Hauptbegriffe: Leichtgläubigkeit (Credulität), Aberglaube (Superstition), Schwärzmerei (Fanaticism) und Gleichgültigkeit (Indifferentism).“<sup>22</sup> Wenn wir Leichtgläubigkeit und Gleichgültigkeit als weniger wichtig beiseite lassen (sie können ja nicht in theologische Systeme gebracht werden), dann bleibt, wie bei Hume, die Gegenüberstellung von Aberglauben und Fanatismus. Schwärzmerei und Fanatismus sind Synonyme, sie werden im überlieferten Wortsinne nur für das antihierarchische Sektierertum gebraucht. Entsprechend muß der Begriff des Aberglaubens für konformistische Haltungen, für Orthodoxie und Unterwerfung unter die Priestermacht stehen. Hume hatte dem abergläubischen Menschen Furcht und Schwäche, dem Enthusiasten dagegen Stolz und Überheblichkeit zugeschrieben. Es kann kein Zufall sein, daß Kant die entscheidenden Bestimmungen des schottischen Philosophen exakt wiederholt: „Die Schwärzmerei ist sozusagen eine anächtige Vermessenheit ...“; Hume sprach von „boldness, pride, presumption“. „Der Schwärmer redet nur von unmittelbarer Eingebung ...“; bei Hume hieß es „immediate inspiration“. Der folgende Passus macht vollends und unwiderleglich klar, daß der frühe Kant hier seinerseits eine direkte Inspiration gesucht hat, denn sein Gedankengang folgt Hume bis in alle Einzelheiten:

(Der Fanaticismus ist) überhaupt bei weitem nicht so schädlich als die abergläubische Neigung, wenn er gleich im Anfange ungestüm ist, weil die Erhitzung eines schwärmerischen Geistes allmählich verkühlet und seiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mäßigung gelangen muß, anstatt daß der Aberglaube sich in einer ruhigen und leidenden Gemütsbeschaffenheit unvermerkt tiefer einwurzelt und dem gefesselten Menschen das Zutrauen gänzlich benimmt, sich von einem schädlichen Wahne jemals zu befreien.<sup>23</sup>

Als religionskritischer Komplex stimmt also Schwärzmerei/Fanaticismus bei Kant mit enthusiasm/fanaticism bei Hume völlig überein. Aber ihre Wege trennen sich dennoch, indem Kant nun den Begriff „Enthusiasmus“ auf einen

innerweltlichen Überschwang einschränkt und vom religiösen Überschwang des Fanatismus abhebt. Es handelt sich bloß um eine Fußnote, aber für unser Thema ist sie wichtiger als die religionspsychologischen Analysen, weil sie die Tendenz zur Säkularisierung und Aufwertung des „Enthusiasmus“ belegt:

Der Fanaticism muß vom Enthusiasmus jederzeit unterschieden werden. Jener glaubt eine unmittelbare und außerordentliche Gemeinschaft mit einer höheren Natur zu fühlen, dieser bedeutet den Zustand des Gemüts, daß dasselbe durch irgendeinen Grundsatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es sei nun durch die Maxime der patriotischen Tugend oder der Freundschaft oder der Religion, ohne daß hiebei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinschaft etwas zu schaffen hat.<sup>24</sup>

Im Enthusiasmus für Freundschaft und Vaterland zeigt sich beispielhaft die Ablösung der religiösen durch moralische Motive. – An einer früheren Stelle derselben Schrift betrachtet Kant das melancholische Temperament in seiner Beziehung zum Erhabenen. Der Mensch von melancholischer Gemütsverfassung wird folgendermaßen charakterisiert:

Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Er schätzt sich selbst und hält einen Menschen für ein Geschöpf, das da Achtung verdient. Er erduldet keine verworfene Untertänigkeit und atmet Freiheit in einem edlen Busen. Alle Ketten, von den vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu dem schweren Eisen des Galeerensklaven sind ihm abscheulich. (...) In der Ausartung dieses Charakters neigt sich die Ernsthaftigkeit zur Schwermut, die Andacht zur Schwärmerei, der Freiheitseifer zum Enthusiasmus. Beleidigung und Ungerechtigkeit zünden in ihm Rachbegierde an. Er ist alsdann sehr zu fürchten. Er trotzt der Gefahr und verachtet den Tod.<sup>25</sup>

Auch hier verbleibt also die „Schwärmerei“ im religiösen Bezirk (Andacht), während der „Enthusiasmus“ als Freiheitseifer eine moralisch-politische Haltung bezeichnet. Wir kennen bereits die anti-absolutistischen Konnotationen jener Begeisterung, die sich auf Vaterlandsliebe, Freiheitsgefühl und Todesverachtung

reimt. Aber die Bewertung bleibt doch zwiespältig, insofern der Enthusiasmus eine „Ausartung“ des melancholischen Charakters, eine Überspannung an sich edler Gefühle darstellt. (Übrigens ist ja die Melancholie selbst nach der von Antike und Renaissance überkommenen Lehre zutiefst ambivalent, denn sie vereinigt Trübsinn mit Tiefsinn, Schwermut mit Genialität.)<sup>25a</sup> Dieser rationalistische Vorbehalt wird sich beim späten Kant noch verstärken, weil für ihn vom Standpunkt der kalten Vernunft jeglicher Affekt tadelnswert ist. Die Theorie des Erhabenen hat Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ wiederaufgenommen und systematisiert, hier muß uns der Begriff Enthusiasmus erneut begegnen. Aber zunächst soll noch eine zweite Frühschrift herangezogen werden.

Der Titel dieses kurzen Aufsatzes, „Versuch über die Krankheiten des Kopfes“ (1764), läßt eigentlich keine gute Einschätzung der Enthusiasten erwarten. Und es ist wahr, daß der Begriff fast immer im Zusammenhang der mehr oder minder krankhaften „Ausartungen“ des Gemüts abgehandelt wird. Aber diesmal fällt kaum ein Schatten auf den moralischen Wert der Enthusiasten. Zwar scheinen sie eine Art von „Phantasten“ zu sein (wobei die Phantasterei wiederum den schwächsten Grad von Verrücktheit darstellt), doch wird ein solches Urteil gerade dem stumpfen Alltagsverstand beigemessen. Im scharfen Kontrast zur verhängnisvollen religiösen Schwärmerei ist dem Enthusiasmus moralische Größe nicht abzusprechen.

Wer durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz mehr erhitzt wird, als es andere nach ihrem matteten und öfters unedlen Gefühl sich vorstellen können, ist in ihrer Vorstellung ein Phantast. Ich stelle den Aristides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute und den Johann Jacob Rousseau unter die Doktoren der Sorbonne. Mich deucht, ich höre ein lautes Hohngelächter, und hundert Stimmen rufen: Welche Phantasten! Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten, moralischen Empfindungen ist der Enthusiasmus, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden. – Ganz anders ist es mit dem Fanatiker (Visionär, Schwärmer) bewandt. Dieser ist eigentlich ein Verrückter von einer vermeinten unmittelbaren Eingebung und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menschliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk. (...) Die Schwärmerei führt den

Begeisterten auf das Äusserste, den Mahomet auf den Fürstenthron und den Johann von Leiden aufs Blutgerüst.<sup>26</sup>

Neben der Erinnerung an Shaftesbury ist hier besonders stark der Einfluß der zeitgenössischen französischen Philosophen zu spüren. Daß ohne Enthusiasmus nichts Großes in der Welt geschaffen werden könne, hatte Diderot in verschiedenen Artikeln der „Encyclopédie“ verkündet. Noch aufschlußreicher ist der direkte Hinweis auf Rousseau. Sein Ruhm als Enthusiast der Tugend und Märtyrer der Wahrheit hatte gerade einen ersten Höhepunkt erreicht (er mußte kurz zuvor aus Paris flüchten), seine Intransigenz machte ihn zum lebenden Beispiel für die moralische Kraft des Enthusiasmus. Der aus Frankreich wehende neue Zeitgeist erfaßte auch den frühen Kant.

In der „Kritik der Urteilskraft“ (1790) wird das Thema noch immer ernst genommen, aber die Darstellung klingt nun wesentlich zurückhaltender:

Die Idee des Guten mit Affekt heißt der Enthusiasm. Dieser Gemütszustand scheint erhaben zu sein, dermaßen, daß man gemeinlich vorgibt, ohne ihn könne nichts Großes ausgerichtet werden. Nun ist aber jeder Affekt blind (...); denn er ist diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unvermögend macht, freie Überlegung der Grundsätze anzustellen, um sich darnach zu bestimmen. Also kann er auf keinerlei Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Ästhetisch gleichwohl ist der Enthusiasm erhaben, weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüte einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt als der Antrieb durch Sinnenvorstellungen.<sup>27</sup>

Die „Idee des Guten“ bleibt einigermaßen abstrakt im Vergleich mit den früher genannten Maximen der Freundschaft, des Vaterlandes und der Freiheit. Hinzugekommen ist dagegen (mit der Wortreihe „Anspannung, Antrieb, Schwung“) der Hinweis auf die außerordentliche Energie, die Triebkraft zum Handeln, die der Enthusiasmus freisetzt. Wie ein unauslöschlicher Makel bleibt aber seine Herkunft aus dem Affekt. Selbst in der großen Lobrede auf den revolutionären Enthusiasmus, die wir unten (Kap. VII, 5) ausführlich behandeln werden, vergißt Kant über seiner eigenen Begeisterung nicht den obligaten Seitenhieb

auf die Affekte: „die Teilnehmung am Guten mit Affekt, der Enthusiasm, ob er zwar, weil aller Affekt als ein solcher Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist ...“. – Wenige Seiten später findet sich in der „Kritik der Urteilskraft“ eine weitere Definition des Enthusiasmus im Verhältnis zur Schwärmerei; der Tadel erscheint hier noch strenger:

Wenn der Enthusiasm mit dem Wahnsinn, so ist die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grüblerisch lächerlich ist. Im Enthusiasmus, als Affekt, ist die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenschaft, regellos. Der erstere ist ein vorübergehender Zufall, der den gesundesten Verstand bisweilen wohl betrifft; der zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet.<sup>28</sup>

Die Auffassung des Enthusiasmus als eine Art von Wahnsinn disqualifiziert ihn im Namen der Vernunft; auch der Anklang an jenen „göttlichen Wahnsinn der Dichter“, wie er in der platonisierenden Tradition hochgehalten wird, trägt wenig zur Entlastung bei, da hier bloß die Zügellosigkeit der Gefühle und Einbildungen gemeint ist. Gewiß, im Vergleich zur Schwärmerei als Gemütskrankheit erscheinen die Verirrungen des Enthusiasmus relativ harmlos. Soweit eine überspannte Einbildungskraft trotz allem erhabene Wirkungen hervorbringen kann, werden diese dem Enthusiasmus, nicht der Schwärmerei zugeordnet, aber auch der erstere bleibt strenggenommen eine ungesunde Ausschweifung. Es erweist sich, daß die im Laufe des Jahrhunderts fortschreitende semantische Differenzierung zwischen dem Begriffspaar Enthusiasmus/Begeisterung, das alle positiven Merkmale an sich zieht, und dem Begriffspaar Fanatismus/Schwärmerei, das alle negativen Merkmale auf sich nehmen muß, niemals völlig abgeschlossen ist. Beim späten Kant nimmt die pathologische Färbung wieder zu: sein rationalistischer Vorbehalt erstreckt sich, wenn auch ungleichmäßig, auf den Komplex Enthusiasmus und Schwärmerei überhaupt.

Das abgestufte Urteil über diese beiden Gemütszustände kommt auch in ihrer Klassifizierung als „Affekt“ bzw. „Leidenschaft“ zum Ausdruck. Den spezifischen Unterschied zwischen Affekten und Leidenschaften erläutert zunächst eine Fußnote: „Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend

und überlegt;<sup>29</sup> so ist z. B. der Jähzorn ein Affekt, die Rachgier dagegen eine Leidenschaft. Den gleichen Gedanken legt Kant in seinen späteren Werken noch ausführlicher dar. Die „Anthropologie“ (1798) geht von der pauschalen Feststellung aus: „Affekten und Leidenschaften unterworfen zu sein, ist wohl immer Krankheit des Gemüts, weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt.“ Dann wird wieder der Unterschied aufgezeigt: der Affekt ist übereilt und unbesonnen, die Leidenschaft hingegen lässt sich Zeit und ist überlegend.<sup>30</sup> Letztere ist gerade deshalb besonders verwerflich, weil sie vernünftige Überlegung in den Dienst vernunftwidriger Ziele stellt. Daher dekretiert Kant mit aller Schärfe: „Leidenschaften sind Krebsschäden für die reine praktische Vernunft“, und gegen „ihre Lobredner“, d. h. in erster Linie gegen Helvétius, fährt er schwerstes Geschütz auf.<sup>31</sup> – Auch die „Metaphysik der Sitten“ (1797) widmet diesem Thema zwei Paragraphen (Tugendlehre, Einleitung, XV u. XVI). Der Affekt ist unwillkürlich und geht der Überlegung vorher, er bedeutet daher nur eine Untugend; die Leidenschaft jedoch ist vorsätzlich und lässt Überlegung zu, sie stellt daher ein wahres Laster dar. Voraussetzung für die Tugend ist gänzliche Affektlosigkeit oder Apathie (im guten Wortsinne), weil nur so die Herrschaft der Vernunft gewährleistet wird. Im Zusammenhang einer solchen Tugendlehre kann der Enthusiasmus gewiß keine glänzende Rolle spielen:

Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Anteil selbst am Guten bis zum Affekt steigen oder vielmehr darin ausarten lässt. Man nennt den Affekt dieser Art Enthusiasm, (...).<sup>32</sup>

Die Rede vom „rationalistischen Vorbehalt“ meint weniger den erkenntnistheoretischen Standpunkt als den moralphilosophischen Horizont des Kantschen Denkens, insofern sein emphatischer Vernunftbegriff unauflöslich mit seinem ethischen Rigorismus zusammenhängt. Für Kant ist spontanes Handeln aus einem guten Herzen heraus nicht streng sittlich, denn verlangt wird die konsequente und regelmäßige Pflichterfüllung nach dem unverrückbaren Sittengesetz, welches die Vernunft geprüft und für wahr befunden hat. Das konkrete Gebot, das sich aus dem allgemeinen Sittengesetz ergibt, muß im großmütigen Affekt (z. B. Mitleid) nicht unbedingt verkannt oder verfehlt werden, aber das Ziel wird sozusagen mit zweifelhaften Mitteln erreicht; während die Pflichterfüllung

eigentlich kalt und schwer sein soll, wird sie durch gefühlsmäßige Wärme auf irreguläre Weise verkürzt und erleichtert. Daher besagt die Kurzdefinition des Enthusiasmus als „Idee des Guten mit Affekt“, daß hier ein starker moralischer Impetus hervordrängt, der aber nach dem Maßstab der Sittlichkeit doch fragwürdig bleibt; wobei das Affektive nicht primär den Anforderungen des Verstandes und der spekulativen Vernunft, sondern den Postulaten der „praktischen Vernunft“ zuwiderläuft. – Indem der Enthusiasmus sowohl affektbesetzt als auch uneigennützig ist, steht er quer zu der scharfen Trennung, die Kant zwischen der sinnlichen Natur des Menschen und seiner vernünftig-sittlichen Bestimmung vornimmt. Nur unter ästhetischen Gesichtspunkten (quasi als erhabenes Schauspiel) darf die Energie des Enthusiasmus bewundert werden.

### 3. Wieland. Seine Vorschläge im Deutschen Merkur

Im Novemberheft 1775 des „Teutschen Merkur“ veröffentlichte Wieland auf rund 18 Seiten „Auszüge aus einer Vorlesung über die Schwärmerei“, ohne den Autor zu nennen, und versah diesen Text nach seiner Gewohnheit (die von den Zeitgenossen immer wieder kritisiert wurde) mit einem eigenen Herausgeberkommentar. Noch im selben Jahr erschien das vollständige Werk in Buchform und mit Angabe des Verfassers: „Über die Schwärmerei“ von Leonhard Meister, Professor in Zürich. Obwohl es nicht besonders originell und tiefshürfend ist, läßt sich doch mancher aufschlußreiche Gedankengang vorweisen.

Wenn Meister am Ende seiner Ausführungen selbstkritisch von einer „Anhäufung unbedeutender Anekdoten und Histörchen“, von einem „Mangel an Ordnung und Methode“ spricht,<sup>33</sup> so mag das nur als Bescheidenheitstopos gemeint sein, bezeichnet aber doch ziemlich treffend die Schwächen dieser Schrift. Er bemüht sich an keiner Stelle um eine begriffliche Abgrenzung zwischen Schwärmerei, Fanatismus, Enthusiasmus, – was Wieland zu Recht bemängelt hat. Dabei hätte es nahegelegen, zwischen der religiösen Schwärmerei, deren Gefährlichkeit von einem aufklärerischen Standpunkt aus mit zahlreichen Beispielen illustriert werden soll, und dem politisch-patriotischen Enthusiasmus, der zwar nur beiläufig behandelt, aber entschieden positiv bewertet wird, auch

terminologisch streng zu unterscheiden. Insgesamt ist die Tendenz ausgesprochen eklektisch, aber gerade dadurch kann die Vorlesung wohl als ein Spiegelbild der damals verbreiteten Auffassungen gelten. Allerdings verhält sich der Autor sichtlich reserviert gegenüber der Sturm-und-Drang-Bewegung: ein Seitenhieb auf den Göttinger Hain, kritische Bemerkungen zu Goethes „Werther“ und zu einer Schrift Herders, ein zustimmendes Zitat aus Nicolais „Sebaldus Nothanker“<sup>34</sup> lassen erkennen, daß er sich noch an der älteren bzw. gemäßigten Aufklärung orientiert und an der enthusiastischen Aufbruchsstimmung der jungen Genies wenig Geschmack findet. – Wenn „Cromwell und Mahomet“ als Inkarnationen des Fanatismus zu Gattungsnamen werden, wenn die Kreuzzüge, die Bartholomäusnacht (also Standardbeispiele des hierarchischen Fanatismus) und im gleichen Atemzug „Münzerische Aufrührer“ (also chiliastische Schwärmer) für jene blutrünstige Frenesie stehen, die dank der „Aufklärung des 18. Jahrhunderts“ kaum mehr zu befürchten sei,<sup>35</sup> so erinnern derartige Formulierungen stark an Voltaire. Andererseits findet sich (wie gleich gezeigt wird) auch eine deutliche Anlehnung an Hume, der ja im Gegensatz zu Voltaire auf einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem orthodoxen „Aberglauben“ und dem sektiererischen „Enthusiasmus“ / Fanatismus besteht. Unverkennbar ist also die eklektische Verarbeitung ganz heterogener Einflüsse.

Leonhard Meister wiederholt die bereits geläufige Feststellung, daß Schwärmerei / Enthusiasmus im umfassenden Sinne immer ambivalent bleibt; es kommt auf die eingeschlagene Richtung und die meßbaren Resultate an:

Gleichwie indessen der politische, so kann auch der religiöse Enthusiasmus gute oder schlimme, nützliche oder schädliche Taten hervorbringen.<sup>36</sup>

Als Beispiel für einen nützlichen Enthusiasmus wird die Reformation Luthers und Zwinglis geltend gemacht. Der loyale Zürcher Professor stellt sich natürlich auf den protestantischen Standpunkt, und von daher muß zumindest jene Glau**b**ensenergie historisch gerechtfertigt werden, die die kirchliche Erneuerung, die Befreiung vom papistischen Joch ermöglichte. In diesem Sinne wird schließlich der Wesensunterschied zwischen dem orthodoxen Aberglauben und der häretischen Schwärmerei hervorgehoben (die Argumentation folgt Hume bis in die Einzelheiten, ja z. T. bis in die Formulierungen; man vergleiche „schleicht sich

nach und nach ein“ mit „steals in gradually“ usw., der ganze Passus ist eine bloße Paraphrase):

(Der Aberglaube) schleicht sich nach und nach ein, ist furchtsam, zahm und unterwürfig, bis seine Priester durch Zänkereien die Gesellschaft zerstören. Wie unvermerkt breitet sich nicht z. B. die römische Hierarchie aus? Weiß man doch, wie grausam sie nachher Europa durch manches Jahrhundert erschütterte!<sup>37</sup>

Sozaghaft der Aberglauben sein mag, so kühn wird der Fanaticismus den Nacken erheben. Der Schwärmer, von hohen Einbildungen, übermenschlichen Hoffnungen, stolzer Selbstsucht beseelt, heiligt sich selber, wird der Verlobte der Gottheit und schwingt sich weit über alle kirchlichen oder politischen Formalitäten. Eben daher bemerkt man, daß, gleichwie der Aberglaube mit dem priesterlichen zugleich das weltliche Joch trägt, die Schwärmerei hingegen gerne das eine wie das andere vom Hals wirft. Nach der Beobachtung des Hume haben in England alle Sektierer, die wegen der Schwärmerei verdächtig waren, immer gegen den Hof die Partei der Freiheit ergriffen. Und warum sollte die Enthusiasterei, auf eine starke Lebhaftigkeit und hochmütige Verwegenheit des Charakters gegründet, nicht auch die alleräußersten Entschlüsse und Unternehmungen in dem Staate ebensowohl als in der Kirche erzeugen?<sup>38</sup>

Wichtig ist also das Übergreifen der Schwärmerei vom kirchlichen aufs politische Gebiet, ihre indirekte Beförderung der bürgerlichen Freiheit. Überdies pflegt die religiöse Überspanntheit der Sektierer, welche das gesellschaftliche Zusammenleben zunächst gefährdet, nach kurzer Zeit zu erschlaffen. Während der spezifisch religiöse Eifer sich im allgemeinen schnell abkühlt, haben die vom Schwärmertum ausgehenden Impulse für die bürgerliche Gesellschaft langfristig positive Auswirkungen. Unser Autor verzichtet darum nicht auf seine Warnungen vor allen neu entstehenden Sekten, die in ihrer fanatischen Jugendphase sogar Bürgerkriege entfachen können. Aber ein rein weltlicher, patriotischer Enthusiasmus müßte nach der ganzen Logik dieser Argumentation unbedingt gutgeheißen werden.

Zwar ist Meisters Vorlesung ganz überwiegend dem „religiösen Fanatismus“ gewidmet (sie wendet sich besonders an Theologiestudenten), aber er will doch nicht versäumen, in der Einleitung kurz „des moralischen, des politischen und des erotischen Enthusiasmus zu gedenken“.<sup>39</sup> Hier gilt das Prinzip, daß Enthusiasmus als seelische Energie für alle großen Taten unerlässlich ist, und diese Idee (die sich bald zum Gemeinplatz ausweitet) wird nun mit einiger Beredsamkeit entwickelt:

Außerordentliche Unternehmungen werden schwerlich ohne einen ziemlichen Grad von Enthusiasterei durchgesetzt werden. Laßt Themistoklen hinter hölzernen Mauern das Vaterland schützen; laßt bei der Mutlosigkeit der Mazedonier Alexandern allein auf die Eroberung der Welt ausgehn; laßt in dem Schoß des feindlichen Italiens Hannibaln den Sieg suchen; laßt die Holländer in ihren Sümpfen dem Herzog von Alba, die Eidgenossen in ihren Gebürgen Österreich oder Burgund trotzen; laßt Kolumb eine neue Welt mit der alten verschwistern; laßt Luthern die Grundfesten des päpstlichen Stuhles erschüttern; – ohne Enthusiasmus, würden sie dieses alles gewagt haben? So sehr sich gewisse Püppchen-Philosophen die Miene geben, jene Genien zu bewundern, den Gang ihrer Ideen auszuspähen und gleichsam jeden ihrer Schritte zu leiten, wenn würden sie Mut genug haben, eine ähnliche Revolution auch nur zu denken, wieviel weniger zu bewerkstelligen? Immer findet der blöde Vernünftler wie Pincé drei Gründe für und drei Gründe wider die Sache, steht zwischen den Heustöcken wie Buridans Esel, schüttelt bedächtlich den Kopf und ist sinnreich, Schwierigkeiten zu suchen, nicht dieselben zu heben. Von einem modernen Alexander oder Xerxes bedroht, wo wird er bei allem Vernünfteln Wärme in der Brust und Licht in dem Kopfe genug haben, das Volk zu erretten?<sup>40</sup>

Der Enthusiasmus, verstanden als jene seelische Triebfeder, die den Menschen über die Mittelmäßigkeit erhebt und zu außerordentlichen Leistungen befähigt, ist aufs engste mit dem Genie-Begriff verbunden; aber es handelt sich nicht um poetische (philosophische, wissenschaftliche) Leistungen, sondern ausschließlich um das Genie der Tat. Heerführer, Entdeckungsreisende, Reformatoren usw. verkörpern einen Enthusiasmus, der unmittelbar die Wirklichkeit ergreift

und die Welt verändert; ihre Unternehmungen werden daher ohne weiteres mit Revolutionen gleichgesetzt. Bei den nationalen Unabhängigkeitskriegen der Holländer und der Schweizer handelt es sich ja auch im eigentlichen Sinne um revolutionäre Bewegungen, wobei der Enthusiasmus nicht mehr einzelnen hervorragenden Individuen, sondern ganzen Völkern zuerkannt wird. Er befähigt sie zur kriegerischen Erringung und Verteidigung des Vaterlands, der Freiheit, der Republik, – in diesem Kontext nimmt der Begriff schon die unverhüllt politische Bedeutung an, die in den Jahren der Französischen Revolution vorherrschen wird. Meister verherrlicht den „patriotischen und kriegerischen Enthusiasmus“ insbesondere der Eidgenossen und vergißt auch nicht die obligate Parallele zu den „denkwürdigen Taten der Griechen und Römer“.<sup>41</sup> Als Bürger einer Republik kann er es sich leisten, die Erziehung der Jugend zu solchem glühenden Patriotismus zu empfehlen:

Heil denn dem Vater, Heil dem Lehrer, welche Freiheit und Vaterland – die begeisternden Namen – bis zur Enthusiasterei mit Flammenzügen in das jugendliche Herz graben! Desto wohltätiger, desto weniger gefährlich ist ein solcher Enthusiasmus, weil doch immer sein Gegenstand wahr und solid ist!<sup>42</sup>

Wie schon gesagt, wurden die Auszüge aus Meisters Vorlesung im „Teutschen Merkur“ von einem „Zusatz des Herausgebers“ begleitet. In dieser Nachschrift begnügt Wieland sich nicht damit (wie es sonst oft der Fall ist), den Beitrag zu bemäkeln und richtigzustellen, sondern macht selbst konstruktive Vorschläge und bemüht sich um eindeutige Begriffsbestimmungen. Natürlich geht es in erster Linie wieder um die Abgrenzung von „Enthusiasmus“ und „Schwärmerei“:

Ich finde, daß viele Gelehrte (so wie der Verfasser der vorstehenden Blätter) noch immer Schwärmerie und Enthusiasmus als gleichbedeutende Wörter gebrauchen und dadurch Begriffe, die mit äußerster Sorgfalt auseinander gesetzt werden sollten, dergestalt verwirren, daß sie immer Gefahr laufen, ihren Lesern halbwahre Sätze für voll zu geben und in ohnehin übel aufgeräumten Köpfen noch mehr Unordnung anzurichten.

Ich nenne (...) Schwärmerei eine Erhitzung der Seele von Gegenständen, die entweder gar nicht in der Natur sind, oder wenigstens das nicht sind, wofür die berauschte Seele sie ansieht. (...) Dem Worte Schwärmerei, in dieser Bedeutung genommen, entspricht das Wort Fanatismus ziemlich genau; wiewohl dies letztere durch den Gebrauch einer besondern Gattung von Schwärmerei, nämlich der religiösen, zugeeignet worden ist. Aber es gibt auch eine Erhitzung der Seele, die nicht Schwärmerei ist; sondern die Wirkung des unmittelbaren Anschauens des Schönen und Guten, Vollkommenen und Göttlichen in der Natur und unserm Innersten, ihrem Spiegel! (...) Diesem Zustand der Seele weiß ich keinen schicklichern, angemeßnern Namen als Enthusiasmus. Denn das, wovon dann unsre Seele glüht, ist göttlich; ist (menschenweise zu reden) Strahl, Ausfluß, Berührung von Gott; und diese feurige Liebe zum Wahren, Schönen und Guten ist ganz eigentlich Einwirkung der Gottheit; ist (wie Plato sagt) Gott in uns.<sup>43</sup>

Die positive bzw. negative Wertigkeit der beiden Begriffe kann nicht mehr überraschen; durch den Rückgang auf die Ursprungsbedeutung bei Plato wird der Enthusiasmus entschieden aufgewertet und ein möglichst scharfer Kontrast hergestellt. Dabei hat das „Göttliche“ keinen konkreten theologischen Gehalt, es ist eigentlich nur eine Metapher für das menschliche Streben nach und Ergriffenwerden vom „Wahren, Schönen und Guten“. Immerhin bleibt als Gemeinsamkeit von Schwärmerei und Enthusiasmus, daß beide eine „Erhitzung der Seele“ darstellen, nur wird sie im einen Fall durch grundlose Einbildungen, im andern Fall durch die Anschauung des Göttlichen in der Natur hervorgerufen. Der Unterschied entspricht dem zwischen Fieber und Lebenswärme: „Schwärmerei ist Krankheit der Seele, eigentliches Seelenfieber; Enthusiasmus ist ihr wahres Leben.“<sup>44</sup>

Fast noch aufschlußreicher als die Gegenüberstellung dieser beiden Hauptbegriffe ist die Einführung und Positionsbestimmung eines dritten Begriffs aus ihrem Umkreis: Fanatismus. Er steht auf der gleichen (negativen) Seite wie Schwärmerei, ist aber nicht damit identisch. Indem Wieland den „Fanatismus“ als eine besondere Gattung von Schwärmerei definiert und auf den religiösen Bereich einschränkt, erscheint umgekehrt die Schwärmerei im allgemeinen als ein Komplex von weltlichen Bestrebungen. Hier zeigt sich eine Tendenz, die

Aufmerksamkeit verdient. Erinnern wir uns daran, daß der frühe Kant „Schwärmerei“ und „Fanaticismus“ noch völlig synonym gebraucht und als eine Ausartung des Glaubens bestimmt hatte, während er im Unterschied dazu vom „Enthusiasmus“ alle übernatürlichen Prätentionen fernhalten wollte. Wieland geht also noch einen Schritt weiter: nach dem „Enthusiasmus“ wird auch die „Schwärmerei“ von der allmählichen Säkularisierung der ganzen Begriffsreihe erfaßt. Nur der „Fanatismus“ bleibt vorerst noch eindeutig an religiöse Haltungen gebunden (aber auch nicht für immer: seit der Französischen Revolution wird Fanatismus teilweise im politischen Sinne verwendet).<sup>45</sup> – Durch die Abgrenzung vom Glaubensfanatismus, der für den Aufklärer Wieland selbstverständlich die gefährlichste aller seelischen Krankheiten ist, wird im Grunde die Schwärmerei, die, obwohl ebenfalls wahnschaft und krankhaft, doch keine metaphysische Gewißheit beansprucht, zu einem relativ harmlosen „Seelenfieber“. Zwar bleiben Wielands Unterscheidungen an dieser Stelle ziemlich abstrakt, er macht keinerlei Andeutung, auf welche Gegenstandsbereiche sich die innerweltliche Schwärmerei beziehen könnte. Aber Komposita wie „Tugendschwärmer“ und „Freiheitsschwärmer“,<sup>46</sup> die in seinen Schriften häufig anzutreffen sind, machen die Sache schon klarer. Als Vertreter einer skeptischen Aufklärung mißtraut Wieland allen überspannten Ideen von Tugend, Freiheit, Vaterland usw., weil sie der Wirklichkeit nicht standhalten und letzten Endes der menschlichen Natur nicht angemessen sind. Ein Schwärmer ist, wer sich einbildet, das „Idealische“ unmittelbar auf die Realität übertragen zu können.

Es fehlt noch ein Glied in der Begriffsreihe, nämlich „Begeisterung“, und auch dieses versucht Wieland etymologisch korrekt zu definieren und einzurichten:

Beiläufig merk ich noch an, daß Enthusiasmus – wenigstens niemals, wo man sich ganz bestimmt auszudrucken hat – durch Begeisterung übersetzt werden sollte. Dies letztere Wort hat eine weitere Bedeutung; denn der Geister sind mancherlei. Der Schwärmer ist begeistert wie der Enthusiast; nur daß diesen ein Gott begeistert und jenen ein Fetisch.<sup>47</sup>

„Begeisterung“ sollte demnach als neutraler Oberbegriff den positiven „Enthusiasmus“ und die negative „Schwärmerei“ überwölben. Aber diese Auffassung

widersprach dem herrschenden Wortgebrauch und konnte sich nicht durchsetzen. Begeisterung war ursprünglich als Verdeutschung des Enthusiasmus im poetischen Sinne (vor allem als Formprinzip der Ode) eingeführt worden und seitdem fast ausschließlich auf positive Bedeutungen festgelegt. Als Gewinn wäre eher die Formulierung zu verzeichnen, daß der Schwärmer im Gegensatz zum edlen Enthusiasten einem selbstgeschaffenen „Fetisch“ huldigt. Nur kann man sich bekanntlich darüber, was die wahren Götter sind und was falsche Götter, Fetische oder Götzen, selten einig werden. Es käme darauf an, sich inhaltlich festzulegen, und gerade das scheint Wieland hier zu vermeiden. Wir wollen deshalb seine eigene schriftstellerische Praxis im Hinblick auf seinen tatsächlichen Wortgebrauch und dessen implizite Bedeutungen (dies sowohl vor wie nach dem Stichjahr 1775) kurz an einigen charakteristischen Beispielen beleuchten.

Wielands Schriften enthalten die Ausdrücke Schwärmerei, Enthusiasmus und ihre Ableitungen im Überfluß; zumal in der „Geschichte des Agathon“ begegnet man ihnen fast auf jeder Seite. Die ungewöhnliche Wortfrequenz ist ein Indiz dafür, daß Wieland sich zeitlebens mit solchen Erscheinungen auseinandergesetzt hat. Seine Einstellung ist und bleibt ambivalent. Geprägt von Shaftesburys Apologie des edlen Enthusiasmus einerseits<sup>48</sup> und von Lukians Spott über verrückte Schwärmereien andererseits, behandelt er die Gattung der Phantasten meistens mit ironischer Nachsicht. Dies gilt insbesondere für seine typischen Romanhelden, die jugendlichen Schwärmer vom Schlage eines Don Sylvio, Agathon oder Peregrin, denen seine eigene „seraphische Periode“ (während des Schweizer Aufenthalts, in den fünfziger Jahren) einen autobiographischen Hintergrund verleiht. Die romanhaften Phantasten erscheinen zugleich erhaben durch ihre Charakteranlage und lächerlich durch ihre Weltfremdheit. Der bewundernswerte Enthusiasmus und die verdammenswerte Schwärmerei vermischen sich in ihnen unauflöslich und machen eine scharfe begriffliche Trennung unwirksam.

„Ein liebenswürdiger Schwärmer“, „ein unschuldiger Hang zur Schwärmerei“, „ein heiterer Schwärmer“ (seelenverwandt mit dem „heiteren Enthusiasten“ Theokles aus Shaftesburys Dialog „Die Moralisten“) – an solchen stehenden Attributen wird offenkundig, daß der Begriff der Schwärmerei bei Wieland keineswegs auf bloß negative Bedeutungen fixiert ist. J. H. Campe verzeichnet in seinem Fremdwörterbuch (1801) sogar ein entsprechend umgeformtes Adjektiv:

„Für die edle Art der Schwärmerei hat Wieland ‚schwärmerlich‘ gebildet.“<sup>49</sup> Wenn das Grimmsche Wörterbuch bei der zahlreichen Wortfamilie Schwarm, schwärmen, Schwärmerei usw. seit etwa 1770 neben der traditionell religiösen das Hervortreten einer „milderen weltlichen“ Bedeutung registrieren kann,<sup>50</sup> so hat Wieland diesem abgeschwächten, nur leicht tadelnden Sprachgebrauch zweifellos vorgearbeitet.

„Der Sieg der Natur über die Schwärmerei oder die Abenteuer des Don Sylvio von Rosalva“ (1764): mit diesem Romantitel wird die philosophische Deutung der Geschichte schon vorangekündigt. Gegenstand der Darstellung und Verspottung ist neben der Schwärmerei, wie Don Sylvio sie verkörpert, auch der Aberglaube, den sein Diener Pedrillo repräsentiert. Den Zusammenhang zwischen diesen beiden Fehlhaltungen erläutert Wieland in einem Brief an Salomon Geßner vom November 1763 folgendermaßen:

Je mehr ich den Menschen (...) kennenlerne, je mehr werde ich in dem Gedanken unterhalten, daß die Keime vom Aberglauben und Enthusiasmus, wovon jener den pöbelhaften und tierischern, und dieser den edlern und bessern Teil des menschlichen Geschlechts charakterisiert, (...) von jeher und noch immer einen gewaltigen Dégât im Gebiete der gesunden Vernunft und im gesellschaftlichen Leben gemacht haben. Schwärmerei und Aberglauben erstrecken ihren Einfluß auf alle Zweige des menschlichen Lebens; beide sind dem Menschen natürlich, indem jene sich in dem aktiven und diese in dem passiven Teile seiner Natur gründet; (...) die Schwärmerei macht glänzende, kühne und unternehmende Geister, der Aberglaube zahme, geduldige, förmliche Tiere (...).<sup>51</sup>

Es ist unbestreitbar, daß „Enthusiasmus“ und „Schwärmerei“ hier völlig synonym erscheinen, insofern sie als austauschbare Größen jeweils dem Aberglauben gegenübergestellt werden. Nicht nur den Schwärmer, auch den Enthusiasten begeistert hier kein Gott, sondern bloß ein Fetisch. Freilich schneiden sie bei dem Vergleich mit Abergläubischen doch wieder sehr günstig ab. In diesem Text finden sich ein weiteres Mal Anklänge an Hume: obwohl beide in ihren Auswirkungen schädlich sind, unterscheiden sich Schwärmerei und Aberglaube grundsätzlich in ihren psychologischen Voraussetzungen. Während die Schwärmerei

mit edlen, kühnen, glänzenden Charakteren zusammengeht, gedeiht der Abergläube in stumpfen, zahmen und passiven Gemütern. Indem Wieland die Eigenschaft Schwärmerie/Enthusiasmus ausdrücklich den aktiven, unternehmenden Geistern zuschreibt, bestätigt er unsere einleitend<sup>52</sup> getroffene Feststellung, daß eine der ursprünglich konstitutiven Bedingungen von „Enthusiasmus“ – der Begeisterte ist bloß passives Werkzeug und Sprachrohr der Gottheit – sich im 18. Jh. geradezu ins Gegenteil verkehrt hat.

In der „Geschichte des Agathon“ (Erstfassung 1766/67; die hier zugrunde gelegte endgültige Fassung erschien 1794) hat Wieland sein eigenes Postulat – strenge Unterscheidung der beiden verwandten Begriffe – auch kaum respektiert. Bei der Vorstellung der Hauptperson ist einerseits von „seinem liebenswürdigen Enthusiasmus“ die Rede, andererseits wird ihm „schöne Schwärmerie“ zuerkannt.<sup>53</sup> Später werden die Gefahren des „moralischen Enthusiasmus“ beschworen, der im gleichen Atemzug als „diese reizungsvolle Schwärmerie“ erscheint.<sup>54</sup> Das phantastische Weltbild des jungen Agathon ist wesentlich durch die Orphischen Geheimlehren geprägt; in diesem Zusammenhang wird von der „religiösen oder dämonistischen Schwärmerie“, aber inkonsequenterweise auch vom „Enthusiasmus der Theosophen“ gesprochen.<sup>55</sup> Bei Agathon ist eine Unterscheidung zwischen seinem Enthusiasmus und seiner Schwärmerie im Grunde nur schwer durchzuhalten, weil aus derselben psychologischen Disposition je nach der Anwendung teils gute und teils schlimme Folgen erwachsen.

Der Schlüssel zu seinem oft widersprüchlichen Verhalten liegt in jenem „enthusiastischen Schwung der Seele“, welcher „bisher die Quelle seiner Fehler sowohl als seiner schönsten Taten gewesen ist.“<sup>56</sup> – Das Kapitel (x, 2) über den Charakter des Dion und Plutarchs Beschreibung davon gibt Wieland Gelegenheit, sein Mißtrauen gegen die angeblichen „Helden der Tugend“, die unbeugsamen Republikaner vom Schlage eines Dion, Cato, Brutus, Algernon, Sidney auszudrücken (nach 1792 wird er aus aktuellem Anlaß mehrfach auf dieses Thema zurückkommen). In diesem Kontext bezeichnet er Brutus' Tyrannenmord an Caesar als eine Tat, welche „der unparteiischern Nachwelt (im gelindesten Lichte betrachtet) wahnsinniger Enthusiasmus scheinen muß“.<sup>57</sup> Das im Adjektiv enthaltene Verdammungsurteil affiziert natürlich auch das Substantiv; warum also setzt Wieland hier nicht „Schwärmerie“? Dabei ist aber zu bedenken, daß „Enthusiasmus“ im politischen Sinne, als republikanische bzw. antidespotische

Leidenschaft, einen allgemein verfügbaren Wortgebrauch des 18. Jhs. darstellt, unabhängig von der zustimmenden oder ablehnenden Haltung zur Sache (ich erinnere an den späten Diderot, der die enthusiastische Beredsamkeit jener Bücher pries, die „Brutusse hervorbringen“).

Im „Peregrinus Proteus“ (1791),<sup>58</sup> einem Dialog-Roman in der Manier der Totengespräche, gerät der Held durch seine enthusiastische Veranlagung auf religiöse Irrwege. Weil er ein „warmer treuherziger Enthusiast“<sup>59</sup> war, konnte der junge Peregrin von den Aposteln einer gewissen frühchristlichen Sekte (der „Christianer“) als blindes Werkzeug mißbraucht werden. In seiner schwärmerischen Naivität nimmt er die exoterische Lehre, die letztlich bloß in einer primitiven „theurgischen Magie“ besteht, für bare Münze, während nur die zynischen Drahtzieher in den esoterischen Zweck des Unternehmens eingeweiht sind: eine Theokratie, eine ganze Völker und Reiche unterjochende Priesterherrschaft zu errichten. Lucian, der Gesprächspartner Peregrins im Schattenreich, verallgemeinert dessen Erfahrungen dahingehend, daß bei der Gründung und Ausbreitung einer neuen Religion oder Sekte alles auf Betrug und Selbstbetrug hinauslaufe (wobei das Zusammenwirken beider mit verteilten Rollen am wirksamsten ist): „Entweder die Wundermänner täuschten ihre Anhänger und den übrigen großen Haufen vorsätzlich, was z. B. von den Stiftern unsrer Eleusinischen Mysterien unleugbar ist: oder sie täuschten unwissender Weise sich selbst durch ihren Enthusiasmus, und andere durch den natürlichen Zauber, womit große Seelen auf kleine wirken.“<sup>60</sup> Es ist offenkundig, daß ein solcher durch religiöse Wahnsvorstellungen erhitzter „Enthusiast“, ganz im Gegensatz zu Wielands eigener Definition, gerade nicht von der wahren Gottheit oder Gott-Natur, sondern von einem „Fetisch“ begeistert ist. Die alte polemische Bedeutung läßt sich niemals ganz verdrängen.

Die in der Nachschrift von 1775 postulierte scharfe Trennung zwischen „Enthusiasmus“ und „Schwärmerei“ wird also durch den spontanen Wortgebrauch Wielands immer wieder in Frage gestellt. Beide Ausdrücke können je nach dem Kontext gute, schlimme oder gemischte Bedeutungen mit sich führen. Den typischen Sachverhalten sind, weitgehend unabhängig von der terminologischen Alternative, bestimmte Wertungen zugeordnet: religiöse Ausschweifungen sind zu verdammten, harmloser jugendlicher Überschwang verdient ironische Nachsicht, rein moralische Antriebe sind bewundernswert. Die Wortwahl

richtet sich dann innerhalb dieser verschiedenen Sinnbereiche oft bloß nach dem Bedürfnis der Variation. Überdies erklärt sich die häufige Ambivalenz beider Begriffe aus dem Unterschied zwischen dem seelischen Potential und seiner gesellschaftlichen Wirkung. Begeisterungsfähigkeit ist an sich eine läbliche Charaktereigenschaft, aber sie lässt sich leicht mißbrauchen und äußert sich so in einem gefährlichen Zelotentum. Dieser unaufhebbare Widerspruch bedingt letzten Endes den skeptischen Vorbehalt, den Wieland niemals ganz verleugnen kann; er schätzt die Persönlichkeit des Enthusiasten, und zugleich mißtraut er allen Gegenständen und Zielen, die solcher Enthusiasmus zu ergreifen pflegt. – Auch in der Nachschrift selbst wirkt die schroffe Kontrastierung der beiden nachbarlichen Begriffe bei näherer Betrachtung ziemlich forciert. Denn Wieland erteilt ihnen gleichermaßen einen weltlichen Sinn, wodurch die „Schwärmerei“ (im Unterschied zum „Fanatismus“) unwillkürlich wieder entschärft wird. Nur wo dieser Begriff in einen Sog gerät, der seine alten Konnotationen des Irrglaubens und Aberglaubens reaktiviert, lässt er sich inhaltlich eindeutig vom edlen Enthusiasmus abgrenzen. Ein überzeugendes Beispiel dafür liefert der folgende Satz: „Er war ein Enthusiast im erhabensten Sinne dieses ehrwürdigen Wortes, welches durch Vermengung mit Schwärmerei, Fanatismus und Magismus so häufig entheiligt wird.“<sup>61</sup>

Offenbar hält Wieland das Thema durch seinen eigenen Kommentar noch nicht für erledigt, denn im Januarheft 1776 des „Teutschen Merkur“ schlägt er folgende Frage zur gründlicheren Behandlung vor:

Wird durch die Bemühungen kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses oder Gutes gestiftet? Und in welchen Schranken müßten sich die Anti-Platoniker und Luciane halten, um nützlich zu sein?<sup>62</sup>

Auf den ersten Blick scheint es fast, als ob Enthusiasmus und Schwärmerei hier erneut synonym auftreten; aber man könnte einwenden, daß dies eben aus dem Gesichtspunkt der Anti-Platoniker gesagt ist, mit welchem Wieland sich nicht zu identifizieren braucht. Überhaupt fällt auf, wie diplomatisch er formuliert, um jeden Anschein von Voreingenommenheit zu vermeiden und die Rolle des unparteiischen Schiedsrichters zu spielen. Bei den Verfechtern des enthusiastischen

Prinzips hat ihm das aber wenig genützt: sie unterstellen unverhohlen, daß er der Partei der kaltblütigen Philosophen bzw. lukianischen Geister zuzurechnen sei.<sup>63</sup>

Gemessen an der Zahl der Beantwortungsversuche, hatte Wieland mit seiner Aufgabe durchaus Erfolg. Zwei Aufsätze erschienen im „Deutschen Merkur“ (darunter ein Beitrag von Herder), zwei im Konkurrenzunternehmen „Deutsches Museum“. Noch im selben Jahr erschien ein schmales Buch, dessen erster Teil – „über Schwärmerei“ – eine heftige Polemik gegen die kaltblütigen Philosophen enthält. Lessing verfaßte ebenfalls eine gründliche Untersuchung, hielt sie aber zurück. Hamann befaßte sich intensiv mit den verschiedenen Diskussionsbeiträgen (wovon sein Briefwechsel mit Herder zeugt) und plante eine eigene Schrift, die aber Fragment blieb. – Es ist kennzeichnend für die neue Mentalität der siebziger Jahre, daß die aus heutiger Sicht namenlosen Autoren (hauptsächlich Adepten Lavaters) übereinstimmend den „kalten“ Rationalismus verdammten, den Enthusiasmus preisen und auch die Schwärmerei entschuldigen. Dabei vermengen sich die aktivistischen Haltungen des Sturm und Drang mit einem eifernden Gefülschristentum. Wieland traf also mit seiner Fragestellung den Nerv der Zeit, provozierte aber gerade dadurch massive Angriffe gegen seine eigenen Positionen.

#### 4. Unterscheidungen bei Lessing und Herder

Lessings Antwort trägt den Titel „Über eine zeitige Aufgabe“; sie dürfte noch 1776 entstanden sein, wurde aber erst postum 1795 der Öffentlichkeit bekannt. Lessing ist unzufrieden mit der vagen, vieldeutigen Formulierung der Frage, er zerlegt und wendet sie in alle Richtungen, aber die Tendenz bleibt unklar: welche Seite soll verteidigt werden? Geht es darum, was Enthusiasmus und Schwärmerei wirklich sind, oder um das, was manche Leute dafür halten? Insbesondere kritisiert Lessing die zweimalige Koppelung heterogener Begriffe: zum einen „kaltblütige Philosophen und lukianische Geister“ (denn „Lukian war ein Spötter, und der Philosoph verachtet alle Spöttgerei.“<sup>64</sup>); zum andern, womit wir uns dem Kernproblem nähern, „Enthusiasmus und Schwärmerei“:

Denn beides soll hier doch wohl nicht eins sein? Schwärmerei soll doch wohl nicht bloß der übersetzte Ekelname von Enthusiasmus sein?“<sup>65</sup>

Lessing meint also nicht ernsthaft, daß Wieland die beiden Begriffe als Synonyme gebraucht, sondern daß er „Schwärmerei“ als pejorative Übersetzung und negative Entsprechung von „Enthusiasmus“ auffaßt. In der Tat unterscheiden sich die beiden Phänomene bei Wieland eigentlich nur durch ihr entgegengesetztes Vorzeichen, scheinen aber in ihrer Struktur („Erhitzung der Seele“) weitgehend übereinzustimmen. Demgegenüber sucht Lessing herauszuarbeiten, daß es sich um ganz unterschiedliche Wirklichkeitsbereiche handelt, daß Schwärmerei primär gar keine Gemütsbewegung, keine seelische Ergriffenheit darstellt. Um dies zu verdeutlichen, geht er zunächst auf die Etymologie zurück (ähnlich wie Wieland es beim Enthusiasmus getan hatte):

Schwärmer, Schwärmerei kommt von Schwarm, schwärmen; so wie es besonders von Bienen gebraucht wird. Die Begierde, Schwarm zu machen, ist folglich das eigentliche Kennzeichen des Schwärmers.<sup>66</sup>

Wer Schwarm machen will, ist ein Proselytenmacher; Schwärmerei tendiert also zu einer bestimmten Art von Gruppenbildung und ist insofern ein kollektives Phänomen (während Enthusiasmus, wie sich zeigen wird, eine individuelle Haltung bleibt). Ganz im Sinne Voltaires, für den der Philosoph niemals orakeln und Proselyten anwerben darf, besteht auch Lessing darauf, daß der Philosoph keine Schwarmbildung zu begünstigen hat. Die Vernunft entfaltet sich nur in autonomen Individuen:

Weil der Philosoph nie die Absicht hat, selbst Schwarm zu machen, sich auch nicht leicht an einen Schwarm anhängt; dabei wohl einsieht, daß Schwärmereien nur durch Schwärmerei Einhalt zu tun ist: so tut der Philosoph gegen die Schwärmerei – gar nichts.<sup>67</sup>

Die Definition „Schwarm machen“ ist an sich sehr weit, sie meint das gesellschaftliche Leben in allen seinen Aspekten. Im üblichen Sprachgebrauch herrscht allerdings die religiöse Bedeutung von „Schwärmerei“ vor, wie Lessing konstatiert.

Dabei betont er aber nachdrücklich, daß nicht nur die Sektierer, die unmittelbare Beziehungen zu Gott beanspruchen, sondern ebenso die orthodoxen, die für den etablierten Kult, seine Dogmen und Hierarchien eifern, Schwärmer sind; denn auch sie wollen ja Proselyten machen und die Hegemonie ihres Schwärms absichern:

Nur weil diejenigen Schwärmer, welche die Durchsetzung gewisser Religionsbegriffe zur Absicht haben und eigne göttliche Triebe und Offenbarungen vorgeben (sie mögen Betrüger oder Betrogene, betrogen von sich selbst oder von andern sein), um zu jener Absicht zu gelangen, die vielleicht wiederum nur das Mittel ist, eine andere Absicht zu erreichen: nur weil diese Schwärmer, sage ich, leider die zahlreichste und gefährlichste Klasse der Schwärmer ausmachen, hat man diese Schwärmer *kat’ exochén* Schwärmer genannt.

Daß manche Schwärmer aus dieser Klasse durchaus keine Schwärmer heißen wollen, weil sie keine eignen göttlichen Triebe und Offenbarungen vorgeben, tut nichts zur Sache. (...) Ihr seid doch Schwärmer; – weil ihr Schwarm machen wollt. Und seid doch Schwärmer von dieser gefährlichsten Klasse; weil ihr das nämliche, weswegen ihr sonst göttliche Triebe und Offenbarungen vorgibt, blinde Anhänglichkeit, nun dadurch zu erhalten sucht, daß ihr kalte Untersuchung verschreitet, sie für unanwendbar auf gewisse Dinge ausgebt, und sie durchaus nicht weiter getrieben wissen wollt, als ihr sie selbst treiben wollet und könnet.<sup>68</sup>

Während der erste Absatz die religiösen Schwärmer noch auf herkömmliche Weise als solche definiert, die unmittelbare göttliche Inspirationen vorgeben, rechnet der zweite Absatz auch diejenigen zu den Schwärmern, welche die zum Dogma verfestigte Offenbarung jeder Prüfung durch die Vernunft entziehen wollen. Lessing hat hier also die rechtgläubigen Obskuranter im Visier. Wenig später wird es zur öffentlichen Auseinandersetzung mit der lutherischen Orthodoxie (Hauptpastor Goeze) kommen. Wenn man sich diesen erbitterten Streit vergegenwärtigt, dann läßt sich die Maxime, daß der Philosoph gegen die Schwärmerei „gar nichts“ tun solle, wohl nicht ganz wörtlich nehmen. Übrigens kommt der polemisch erweiterte Wortgebrauch in „Nathan der Weise“ ebenfalls

zur Geltung: „Schwärmerei“ bezeichnet dort durchgängig den traditionellen christlichen Wunderglauben. – Wie Voltaire den Vorwurf des Fanatismus, so richtet Lessing das Verdikt der Schwärmerei gleichermaßen gegen Sektierer und Orthodoxe, da beide sich zelotisch und intolerant verhalten. Wie Voltaire sieht Lessing in den ursprünglichen Religions- und Sektenstiftern sowie ihren Adepten nur gefährliche „Betrüger oder Betrogene“. Lessing verkörpert die aufklärerische Religionskritik in ihrer klassischen Gestalt. (Freilich wird er in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ die kopernikanische Wende zu einer geschichtsphilosophischen Deutung der Offenbarungsreligionen vollziehen.)

Im Unterschied zur Schwärmerei erfährt der Enthusiasmus eine überwiegend positive Bewertung, aber sein Gegenstandsbereich liegt auch auf einer ganz anderen Ebene. „Enthusiasmus“ bezieht sich nur auf individuelle schöpferische Tätigkeiten, er ist ein Schaffensprinzip der Künstler und Philosophen, das ihnen zur Erfindung und Darstellung neuer Ideen verhilft. Wie reagiert also der Philosoph, fragt Lessing, wenn er solche Phänomene antrifft?

Gegen den Enthusiasmus der Darstellung tut er nicht allein nichts, sondern er pflegt ihn vielmehr auf das allersorgfältigste. Er weiß zu wohl, daß dieser die akmé, die Spitze, die Blüte aller schönen Künste und Wissenschaften ist, und daß einem Dichter, einem Maler, einem Tonkünstler den Enthusiasmus abraten nichts anderes ist, als ihm anraten, zeitlebens mittelmäßig zu bleiben. – Aber gegen den Enthusiasmus der Spekulation? was tut er gegen den? Gegen den, in welchem er sich selbst so oft befindet? (...) Er sucht sich die dunklen, lebhaften Empfindungen, die er während des Enthusiasmus gehabt hat, wenn er wieder kalt geworden, in deutliche Ideen aufzuklären. Und er sollte dieses nicht auch mit den dunklen Empfindungen anderer tun dürfen? Was ist denn sein Handwerk, wenn es dieses nicht ist?“<sup>69</sup>

Vorbehaltlos gelobt wird also nur der „Enthusiasmus der Darstellung“, d.h. der poetische und künstlerische Enthusiasmus, der die Werke des Genies auszeichnet und sie über die Mittelmäßigkeit erhebt. Man muß jedoch bedenken, daß in der rationalistischen Ästhetik die Kunst den „unteren Seelenkräften“ (Gefühl und Einbildungskraft) zugeordnet wird, welche auf einer unvollkommenen Stufe der Erkenntnis stehenbleiben; nur die Vernunft (als „obere Seelenkraft“)

bzw. die Philosophie ermöglicht ganz „deutliche Ideen“. Wenn demnach Kunst und Poesie ihre höchste Blüte im Enthusiasmus erreichen, so impliziert diese Feststellung, daß die künstlerische Wahrheit der philosophischen notwendig unterlegen bleibt. Der künstlerische Enthusiasmus treibt in erster Linie eben die „Darstellung“ zur Meisterschaft und beeinflußt weniger den Ideengehalt. Bestätigt wird das durch die eher bescheidene Rolle, die der Enthusiasmus bei der philosophischen Spekulation spielen darf. Er ist als produktive Energie von Nutzen, als Anregung neuer Ideen, aber nur, wenn danach wieder Nüchternheit einkehrt (man soll gelegentlich ein Glas Wein trinken, sagt Lessing, aber kein Trunkenbold werden). Die vom spekulativen Enthusiasmus zutage geförderten dunklen Empfindungen und Vorstellungen müssen in einer zweiten Phase von der kalten Vernunft ergriffen, gereinigt und in deutliche Ideen verwandelt werden, um wirkliche Erkenntnis herzustellen. – Alles in allem klingt das Lob des Enthusiasmus bei Lessing doch etwas herablassend; das zeigt auch der folgende Passus:

Denn was die Philosophen sogar ein wenig nachsehend und parteiisch gegen Enthusiasten und Schwärmer macht, ist, daß sie, die Philosophen, am allermeisten dabei verlieren würden, wenn es gar keine Enthusiasten und Schwärmer mehr gäbe. Nicht bloß, weil sodann auch der Enthusiasmus der Darstellung, der für sie eine so lebendige Quelle von Vergnügungen und Beobachtungen ist, verloren wäre; sondern weil auch der Enthusiasmus der Spekulation für sie eine reiche Fundgrube neuer Ideen, eine so lustige Spitze für weitere Aussichten ist (...).<sup>70</sup>

Der Philosoph, mit dem Lessing sich offensichtlich identifiziert, betrachtet den Enthusiasmus aus der Distanz und mit einer etwas ironischen Nachsicht. Er ist sogar den Schwärmern gegenüber nachsichtig (wie aus dem ersten Satz hervorgeht). Das kommt ziemlich überraschend, war doch der Hang, „Schwarm zu machen“, grundsätzlich mißbilligt worden. Diese Umkehr erklärt sich durch eine erhebliche Verschiebung des Begriffsinhalts; es handelt sich nicht mehr um religiöse Schwärmerei, sondern um eine moralisch-politische Haltung:

Und unter den Schwärmern sieht der Philosoph so manchen tapfern Mann, der für die Rechte der Menschheit schwärmt, und mit dem er, wenn Zeit

und Umstände ihn aufforderten, ebenso gern schwärmen, als zwischen seinen vier Mauern Ideen analysieren würde.<sup>71</sup>

Solche Schwärmerei für die Rechte der Menschheit ist dem Enthusiasmus für Tugend, Freiheit, Vaterland etc. eng verwandt. Unter Umständen könnte selbst der Philosoph versucht sein, sich den Schwärmern von dieser Sorte anzuschließen. Das erinnert nun eher an Diderot als an Voltaire. Trotz der positiven Bedeutung kann Lessing konsequenterweise den Begriff der Schwärmerei hier nicht durch „Enthusiasmus“ ersetzen, denn die Verfechter der Menschenrechte können ja nicht umhin, sich immer mehr Anhänger und somit eine Schwarmbildung zu wünschen (so wie die militante Aufklärung in Frankreich sich schließlich zu einer Art Partei zusammenschloß und nicht mehr zögerte, sich direkt an das Volk zu wenden). Im Verhältnis zu dem ganzen Aufsatz bleibt die obige Bemerkung eine Episode, der Begriff für sich genommen wird nicht von seinen negativen Konnotationen befreit. Aber es zeigt sich wieder einmal, daß das Paar Enthusiasmus/Schwärmerei rehabilitiert werden kann, sobald es von seiner ursprünglichen Bedeutung des religiösen Fanatismus losgelöst erscheint und für einen moralisch-politischen Eifer zum Wohle der Menschheit steht; daß die irregeleiteten enthusiastischen Energien nicht unbedingt unterdrückt, sondern auf würdigere Ziele gelenkt, d.h. im Sinne der Aufklärung instrumentalisiert werden sollen.

Unter dem Titel „Philosophei und Schwärmerei, zwei Schwestern“ erschien im Novemberheft 1776 des „Teutschen Merkur“ anonym ein Diskussionsbeitrag von Herder.<sup>72</sup> Die Überschrift gibt bereits einige Aufschluß über die Tendenz der Argumentation: Herder hält sich nicht an die von Wielands Frage vorgegebene Begriffsreihe, sondern polemisiert gegen zwei verwandte Arten der Einseitigkeit, gegen die Verabsolutierung des Verstands wie des Gefühls. Daher steht der pejorativ gebrauchten „Schwärmerei“ (nur ganz am Ende ist auch vom positiven „Enthusiasmus“ die Rede) die mit einer pejorativen Endung versehene „Philosophei“ zur Seite. An einer Stelle, die sogleich noch im Zusammenhang zitiert werden soll, lassen sich zwei konkrete Beispiele für das von den Titelbegriffen Intendierte finden: Herder spricht dort von der „Wolffischen Philosophei“ und der „Herrnhuterei“, er wendet sich also gleichermaßen gegen den flachen

Rationalismus der Wolffschen Schulphilosophie wie gegen die Gefühlsseligkeit der Pietisten. Allerdings gelten beide Richtungen bereits als veraltet, weitgehend verdrängt durch die aus Großbritannien importierte modische Popularphilosophie mit ihrem Kult des „gesunden Menschenverstands“. Diese wird nun ausführlich kritisiert, so daß, rein quantitativ betrachtet, der Hauptangriff sich doch gegen die verstandesmäßige Einseitigkeit zu richten scheint. Überdies legt Herder den rationalistischen Philosophen noch eine spezifische Form von Schwärmerei zur Last, wodurch sich alle negativen Bestimmungen auf sie vereinigen: „War's ein Philosoph, der unser Jahrhundert das Zeitalter der Philosophie nannte, so verstand er dadurch vielleicht das Jahrhundert kalter Schwärmerei und schwärmender Kälte.“<sup>73</sup> Hier wird die Wielandsche Gegenüberstellung von „kalten Philosophen“ und „Schwärmern“ bewußt durchbrochen; die „Philosophie“ wird als lebensfremde Spekulation und zugleich als eine kalte Variante der Schwärmerei doppelt denunziert.

Es ist sehr aufschlußreich, wie Herder die Beschränktheit und Flachheit der Popularphilosophie aus den Gesetzmäßigkeiten der fortschreitenden Arbeitsteilung erklärt und demgegenüber implizit bereits die klassisch-humanistische Forderung nach höchstmöglicher allseitiger Entfaltung der menschlichen Wesenskräfte aufstellt:

Bekannt ists nämlich, daß die Briten bei ihren Gewerken die Kunst teilen, daß jener Uhrfedern macht, dieser Uhrgehäuse usw. und also durch engern Fleiß die Kunst fördert. So beliebte es einigen ihrer Philosophen, die Materien zu teilen, ein einzelnes Thema mit allem mechanischen Fleiß eines Leinwebers durchzuwürken, und wie das im Einzelnen treffliche Werke gab, so blieb notwendig das Allgemeine etwas leer. Das füllte man nun, wie die Sinesen die Ecken ihrer Landkarten, mit Nußschalen, gute Vernunft, gesunder Verstand, moralisches Gefühl, richtige Begriffe und dergleichen, was sich fein auf -ess und -ity endete, und nun auch als einzeln behandelte Namen Sterlingswert hatte. Die Sterlinge kamen eben in großem Münzverfall nach Deutschland, zur Zeit, da man eben an der Wolffschen Philosophie und Herrnhuterei gnug hatte; und nun wards einigen lässigen Herren, die weder recht denken noch recht empfinden mochten, sehr bequem, diese Worte aufzunehmen, als Paniere aufzustecken – und unter ihnen zu

reformieren. Man reformierte zu nicht weniger als zum guten, gesunden, alltäglichen Menschen-, Bürger- und Bauernverstande, und das durch nichts anders, als durch Wörter und Geschwätz vom guten, gesunden Menschen-, Bürger- und Bauernverstande. Das Hauptgesetz blieb immer: man muß nicht zuviel denken; auch nicht zuviel empfinden! Das Minimum von beiden ist die wahre Alltagsphilosophie, dabei sich so gut verdauen läßt, und gut verdauen ist doch immer die Hauptsache des gesunden Verstandes, moralischen Gefühls und menschlichen Lebens.<sup>74</sup>

In solcher platten und bequemen Alltagsphilosophie ist für den Enthusiasmus kein Platz; dem philiströsen „gesunden Menschenverstand“ erscheint die Energie der Gefühlswallungen, aber auch die Anstrengung der begrifflichen Analyse und Abstraktion bloß als Exzeß. Dagegen sind für die dynamische Weltansicht Herders sowohl tiefschürfendes Denken wie auch tiefe Empfindungen unerlässlich, um die ganze Wirklichkeit zu erfassen, auf sie einzuwirken und sie voranzubringen. Obwohl Herder überwiegend damit beschäftigt ist, die Anmaßungen einer schwächlichen und selbstgenügsamen Aufklärung zurückzuweisen, will er sich doch auch nicht auf die Seite einer vernunftfeindlichen Schwärmerei drängen lassen. Beide Tendenzen kranken an ihrer Einseitigkeit und verstümmeln die Ganzheit des Menschen. Das zeitweise prekäre Gleichgewicht der Kritik wird am Ende ausdrücklich wiederhergestellt und in die Forderung nach einem ausgewogenen Zusammenspiel zwischen Kopf und Herz umgesetzt:

Der Schwärmer, der Abstraktion hasset, hasset die edelste Gottesgabe: nur durch Abstraktion, d.i. durch allgemeine Begriffe, wird Menschheit, was sie ist, Schöpferin der Erde. Der Spekulant hingegen, der sich von aller Menschenempfindung lossagt, ausser der, die ihm durch Spekulation wird, ist offenbar ein Tor: durch Spekulation wird keine Empfindung. (...) Ein Mensch, der allein Kopf sein will, ist so ein Ungeheuer, als der allein Herz sein will; der ganze gesunde Mensch ist beides. Und daß er beides ist, jedes an seiner Stelle, das Herz nicht im Kopf, den Kopf nicht im Herzen, das eben zeigt ihn als Menschen.<sup>75</sup>

Der wahre Philosoph oder Weise zeichnet sich also dadurch aus, daß er einerseits, wo Denken erfordert wird, nach Klarheit der Begriffe strebt, und andererseits seine Empfindungen zum Enthusiasmus steigert, wo Handeln erfordert wird; diese Betonung des aktiven Weltbezugs ist besonders charakteristisch für Herder. Der Schlußabsatz lautet demnach:

Der Weise, mit Klarheit in seinen Begriffen, d. i. mit Abstraktion, wann und wo sie sein soll, und mit Enthusiasmus in seinem Herzen, d. i. mit umfassender, handelnder Wärme, er ist weder Grübler noch Schwärmer, sieht beide Abwege und nutzt beide; liegt euch immer, spricht er, einander in den Haaren, ich gehe mitten unsichtbar durch!<sup>76</sup>

Mit Hilfe der beide Pole „Kopf“ und „Herz“ sowie ihrer richtigen oder falschen Anwendung lassen sich die Hauptbegriffe des vorliegenden Textes zu einem einfachen Schema ordnen. Negativ gebraucht werden alle Ausdrücke, die einen einseitigen, ausschließenden Bezug umschreiben: einseitig auf den Kopf fixiert sind die Vertreter der „Philosophen“, die auch „Spekulanten“ oder „Grübler“ heißen; einseitig auf das Herz fixiert sind die „Schwärmer“. Gerade durch ihre Einseitigkeit können diese Haltungen auch gewissermaßen in ihr Gegenteil umschlagen und ungewollt dessen Färbung annehmen; so neigt die „Philosophen“ unversehens zur „kalten Schwärmerie“; und umgekehrt (könnte man hinzufügen) neigt der Schwärmer häufig zu einer fiebernden Grübelei. Positiv bewertet werden jene Ausdrücke, die die angemessenen Funktionen von Kopf bzw. Herz bezeichnen, ohne ihre jeweilige Ergänzungsbedürftigkeit zu verleugnen: im Kopf entsteht die durch Abstraktion gewonnene begriffliche Klarheit, im Herzen entsteht die Wärme der Empfindung und der Enthusiasmus der Tat. Im ganzen Menschen soll beides, Vernunft und Empfindung, sich eng verbinden, aber die spezifischen Funktionen von Kopf und Herz sollen sich nicht vermengen. Bekanntlich hat Herder sich mehrfach durch Preisfragen zur Wortmeldung in der philosophischen Debatte anregen lassen. Wenn die Fragestellung seinem Interesse entgegenkam, nahm er sie zum Anlaß, bereits vorliegende Entwürfe oder geplante Schriften auszuführen. Er ließ sich im Grunde das Thema nicht vorgeben, sondern entwickelte daran anknüpfend einen Teilbereich seiner eigenen Gedankenwelt. Ganz ähnlich hat er auch die von Wieland gestellte Auf-

gabe benutzt, um ein fundamentaleres Problem – das Verhältnis von Denken und Empfinden – am Beispiel des Begriffs Schwärmerei zu exponieren. Der im „Teutschen Merkur“ veröffentlichte kurze Aufsatz wirkt wie ein Ableger oder Nebenprodukt einer umfangreicher Schrift, die Herder damals beschäftigte, und der er großes Gewicht beimaß: „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele.“<sup>77</sup> – Herder bekämpft entschieden die spiritualistische Auffassung vom reinen Denken und weist auf den sinnlichen Ursprung der Gedanken hin: „Alles sogenannte reine Denken in die Gottheit hinein ist Trug und Spiel, die ärgste Schwärmerei, die sich nur selbst nicht dafür erkennet. Alle unser Denken ist aus und durch Empfindung entstanden, trägt auch trotz aller Destillation davon noch reiche Spuren.“<sup>78</sup> (Erneut wird hier die lebensfremde Spekulation ungeachtet ihrer Kälte als eine Spielart der Schwärmerei entlarvt.) Der spiritualistische Hochmut ist vor allem eine Berufskrankheit der Philosophenzunft: „Meistens ist diese Geburt unsrer Vernunft den Weisen unsrer Welt so unanständig, daß sie sie ganz verkennen und ihre Vernunft als ein eingewachsenes, ewiges, von allem unabhängiges, untrügliches Orakel verehren.“<sup>79</sup> Denken und Empfinden stehen in unauflöslicher Wechselwirkung; die Empfindungen bilden das notwendige Substrat der Gedanken, aber die ausgebildete Vernunft kann umgekehrt auch die sinnlichen Antriebe, denen sie selbst ursprünglich entwachsen ist, ihrer Lenkung unterwerfen: „Tiefe Empfindungen müssen immer auch tiefe Kenntnisse gewähren können, die über jene herrschen, und sodann sind die stärksten Leidenschaften und Triebe, wohlgeordnet, nur das sinnliche Schema der starken Vernunft, die in ihnen würket.“<sup>80</sup> Herder verwirft in gewohnter Weise die Zerstückelung der menschlichen Wesenskräfte, die einseitige Verabsolutierung von Kopf oder Herz, die beiden spiegelbildlichen Verirrungen der „Philosophei und Schwärmerei“. Der folgende Passus hätte sich ohne weiteres in den vorgenannten Aufsatz einfügen lassen:

Man muß sich also vor nichts so sehr als vor dem einseitigen Zerstücken und Zerlegen hüten. Wasser allein tutt nicht, und die liebe kalte spekulierende Vernunft wird dir deinen Willen eher lähmen, als dir Willen, Triebfedern, Gefühl geben. Wo sollte es in deine Vernunft kommen, wenn nicht durch Empfindung? Würde der Kopf denken, wenn dein Herz nicht schlüge? Aber gegenteils, willst du auf jedes Pochen und Wallen deines Herzens,

auf jeden Nachhall einer gereizten Fiber als auf die Stimme Gottes merken und ihr blindlings folgen, wo kannst du hingeraten, da alsdenn dein Verstand zu spät kommt?<sup>81</sup>

Bei Lichtenberg sind die Begriffe Enthusiasmus und Schwärmerei fast unterschiedslos negativ besetzt. Seine Abneigung gegen die empfindsamen, seraphischen Schwärmer und die Kraftgenies bleibt unüberwindlich; besonders richtet er seine satirische Verve gegen Lavater und Anhang, bei denen sich die Gefühlseligkeit und die Kraftmeierei wechselseitig emportreiben. Andererseits kann Lichtenberg mit seiner ungewöhnlich lebhaften Phantasie gewiß nicht unter die engbrüstigen Rationalisten gezählt werden. Er selbst fühlt sich mit Lessing und Wieland geistesverwandt, den letzteren nimmt er gegen die wiederholten Angriffe der jungen Genies in Schutz. Seine ablehnende Haltung zum Sturm und Drang erstreckt sich jedoch nicht auf Herder, dessen Persönlichkeit und geistiges Format er immer respektiert hat. – Wenn Lichtenberg im März 1776 den „Sudelbüchern“ seine Beobachtungen über enthusiastische Gemüter anvertraut, so ist dieser Text sicherlich durch Wielands Frage vom Januar desselben Jahres angeregt worden:

Die Enthusiasten, die ich gekannt habe, haben alle den entsetzlichen Fehler gehabt, daß sie bei dem geringsten Funken, der auf sie fällt, allemal wie ein lange vorbereitetes Feuerwerk abbrennen. Immer in derselben Form und immer mit demselben Getöse, da bei dem vernünftigen Mann die Empfindung immer dem Eindruck proportioniert ist. (...) (E 427)<sup>82</sup>

Hier wie in einer ganzen Reihe vergleichbarer Formulierungen betrachtet Lichtenberg den „Enthusiasmus“ nur als eine vordergründige „Modetorheit“. Aber in einem früheren Aphorismus hatte er das Problem schon etwas grundsätzlicher gefaßt und der verfeinerten „Schwärmerei“ eine nützliche Rolle als Korrektiv jener kalten Vernunft, die Willen und Tatkraft zu lähmen droht, zugestanden:

Es ist fast zu vermuten, daß, wenn sich protestantische Religion und kalte gesunde Vernunft mehr ausbreiten (...), die schönen Künste merklich verfallen werden. Ja es ist eine Frage, ob nicht die schädlichen Folgen sich noch

weiter erstrecken werden. (...) Den Schwärmern, die feineren Aberglauben mit gesunder Vernunft in der gehörigen Proportion zu mischen gelernt haben, ist es aufzuhalten, den bei der kalten Betrachtung gerinnenden Säften des Völker-Körpers wieder Flüssigkeit, Wärme und Geschwindigkeit zu erteilen, und die Glieder dahin zu vermögen, nicht alle ihre Entschlüsse erst durch den Kopf passieren zu lassen. (...) (C 125)<sup>83</sup>

Solche „Schwärmerei“, obwohl ihr noch die Konnotation des Aberglaubens anhaftet, ist bereits sublimiert und zumindest teilweise vom gesunden Menschenverstand geläutert. Daß die Kunst ohne sie nicht gedeihen kann (d.h. der poetischen Begeisterung bedarf), ist kein origineller Gedanke; interessant wird hingegen die Ausdehnung auf das Volksleben schlechthin. Dies erinnert an Herder, ist vielleicht sogar von ihm beeinflußt.<sup>84</sup> Die Rede vom Volkskörper mitsamt der physiologischen Metaphorik läßt die Schwärmerei als ein Ferment erscheinen, das die wichtigsten Lebensfunktionen in Gang hält. Es liegt hier die Vorstellung zugrunde, daß die Völker oder Nationen als handelnde Subjekte irgendeine mobilisierende Kraft brauchen, die die bloße kalte Vernunft ihnen nicht liefern kann.

## 5. Weitere Diskussionsbeiträge

Als erste Stellungnahme zu Wielands Frage vom Januar erschien im „Teutschen Merkur“ vom August und September 1776 ein längerer Aufsatz unter dem Titel „Eines Ungenannten Antwort“.<sup>85</sup> In dem Herausgeberkommentar, der diesem Beitrag wie gewohnt folgt, versichert Wieland, den Namen des Verfassers selbst nicht zu kennen. Das ist aber ziemlich unglaublich, denn der Autor, Johann Kaspar Häfeli, Kandidat der Theologie in Zürich, gehörte zum Kreis der Lavater-Anhänger, was Wieland kaum verborgen bleiben konnte; gerade aus dieser Ecke hatte er sich mehrfach unerwünschter Wortmeldungen zu erwehren. – Die Tendenz der Antwort ist denn auch auf den ersten Blick unverkennbar: sie richtet sich heftig und teilweise aggressiv gegen die rationalistische Geisteshaltung. Allerdings könnte man eine ganze Reihe von Zitaten anführen, die, isoliert

genommen, keine besondere Parteilichkeit verraten. Es gibt einfach Gemeinplätze, die im zeitgenössischen Diskurs über unser Thema unvermeidlich auftauchen; darunter auch die Feststellung, daß der erhabene „Enthusiasmus“ nicht vor Verirrungen und Mißbrauch gefeit ist, also in „Schwärmerei“ ausarten kann (nur daß der Autor die übliche religionskritische Verwendung von „Schwärmerei“ doch nicht gelten lassen will). – Wir finden zunächst den Topos von jener seelischen Kraft, die zu großen Taten oder Werken begeistert:

Wo in den Jahrbüchern der Menschheit ist eine menschenbeglückende, große, edle, erhabene Tat? wo ein weites, tiefes, erhabenes System? wo ein hohes Werk, welcher Kunst es sei? wo ein wahrer, inniger, voller Genuß, welcher Freude er sei? ohne Enthusiasmus – wo wirds je sein?<sup>86</sup>

An anderer Stelle wird das ergänzende Zusammenspiel von Kopf und Herz beschworen:

Immer Enthusiast sein ist nicht gut; und nicht gut immer kaltblütiger Philosoph sein. Jedes an Ort und Stelle zu sein, das ist gut. Dies lehrt der Kopf, jenes das Herz. Reißt nicht eins weg, sondern zeigt mit beiden, wie sie zum großen Zweck des Lebens harmonieren.<sup>87</sup>

Deutlicher wird die Stoßrichtung in den Ausführungen über den Eigenwert der lebendigen Kräfte, unbeschadet aller möglichen Mißbräuche:

Aus den edelsten Menschentrieben und Kräften kann durch Mißbrauch, durch verkehrte Richtung tausendfach Böses entstehen. Kalte Berechner im Winkel sehens, eifern, bemühen sich dagegen. Aber so bald kehren sich (zumal wenn der Neideufel ins kalte Blut fährt) die Bemühungen, statt nur auf die verkehrte Richtung, auf Trieb und Kraft selber, und töten. Das ist der Fall mit unsren kaltblütigen Philosophen, und so schlimm als unphilosophisch.<sup>88</sup>

Sie müssen immer zwischen Trieb und Kraft, und zwischen Gebrauch und Richtung des Triebs und der Kraft philosophisch-kaltblütig unterscheiden,

und nur gegen den klar angegebenen bewiesenen Mißbrauch sich bemühen; Kraft und Trieb aber jedesmal in Ehre halten.<sup>89</sup>

Während so der philosophischen Kaltblütigkeit zumindest verbal eine gewisse Berechtigung zugestanden wird, kommen „unsere“, d. h. die wirklich anzutreffenden kaltblütigen Philosophen sehr schlecht weg. Wer ist konkret gemeint? Aus den wenigen erwähnten Namen lässt sich eine kleine Liste zusammenstellen, die kaum Überraschungen bietet: da wird zunächst „Wolffs Philosophie, die kalte, bedächtliche Dame“ aufgespießt, sodann Nicolai bzw. die „Allgemeine Deutsche Bibliothek“, und generell die rationalistischen Theologen (die sog. „Neologen“), namentlich Semler, Teller, Eberhard.<sup>90</sup> Es handelt sich also um die bekannten Zielscheiben der jungen Stürmer und Dränger. Das Genietreiben selbst wird auftrumpfend als Ärgernis für kaltblütige Philosophen hingestellt:

Sie seufzen itzt inniglich über ein gewisses Feuer, das in Teutschlands Jünglingen wüte, selbst Männer zu Jünglingen schaffe; über die Schnellkraft und den Empfindungsstrom, von dem sich alles hinreißen lasse!<sup>91</sup>

Letzten Endes ist Häfeli aber vor allem als ein Vertreter des Gefühlschristentums zu kennzeichnen: er verdammt „das langbeinigte, hundmagre Tier Deismus“ und beruft sich auf ein Christentum aus Empfindung, auf die „Glaubens- und Gebetskraft“.<sup>92</sup> Im Rationalismus sieht er lediglich den Feind der Religion. Zwar überschneidet sich das gefühlsselige, schwärmerische Christentum zum Teil mit dem Sturm und Drang, aber wenn man diese Bewegung in der Hauptsache als eine literarische Revolte mit anti-absolutistischer Tendenz auffaßt, so bleibt jene spezifische Strömung im Verhältnis dazu marginal. Während sich der Sturm und Drang in seinen repräsentativsten Gestalten (besonders Herder) und nach einer gewissen Phase der Selbstfindung ohne Schwierigkeiten in den weiteren Rahmen der Spätaufklärung einordnen läßt, fällt die bloße Apologie einer schwärmerischen Religiosität aus dem Spektrum des Aufklärungsdenkens heraus.

Fast gleichzeitig, im September 1776, erschien auch im „Deutschen Museum“ eine kurze, aphoristisch formulierte Antwort auf Wielands Frage, betitelt „Über Spott und Schwärmerei“, unterschrieben mit „S.“.<sup>93</sup> Dahinter verbirgt sich

Johann Georg Schlosser (Goethes Schwager), der zahlreiche Beiträge für die neue Zeitschrift lieferte.

Wie der Titel schon vermuten lässt, wird stärker auf die Spötter (die lukianischen Geister) als auf die (ernsthaften) kalten Philosophen eingegangen. Spott demobilisiert die Kräfte, Enthusiasmus spannt sie an. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint selbst das Ideal der religiösen Toleranz fragwürdig: „Der Spott glaubt Toleranz gegeben zu haben, und hat Gleichgültigkeit gegeben. Der Scheiterhaufen der schlimmsten Schwärmerei ist ein sanfterer Sitz als die Gleichgültigkeit.“ Und nun aufs äußerste zugespitzt: „Der heilige Dominikus schadete der Menschheit weniger als Voltaire.“ Also der Begründer des Dominikanerordens und der Inquisition, für die Aufklärer Inbegriff eines blutrünstigen Fanatikers, soll weniger verdammenswert sein als der Philosoph, der den Fanatismus unter anderem mit Spott bekämpfte. Hier wird das aufgeklärte Weltbild anscheinend auf den Kopf gestellt. Aber auf die Dauer wird dem Autor die Nähe des Scheiterhaufens doch zu heiß, und so entschließt er sich zu einer kühleren Abwägung von Nutzen und Schaden: „Im Menschen brennt himmlisches Feuer. Der Enthusiasmus facht oft an zum Mordbrand; der Spott bläst's aus. Ist kein Mitteilung zwischen Spott und schädlichem Enthusiasmus? Unschädlicher Enthusiasmus ist's! Lehrt den Schwärmer Gerechtigkeit, dann läßt ihn fortschwärmen, solang er will.“ Das läuft auf die altbekannte Forderung hinaus, den Enthusiasmus nicht zu ersticken, sondern richtig zu lenken: „Setzt dem Enthusiasten einen guten Zweck, und er ist Ebenbild Gottes!“ So schwenkt letzten Endes auch Schlosser auf einen mittleren Weg ein, indem er die lebendige Kraft und ihren wohltätigen Gebrauch von ihrer möglichen Entartung absondert: es kommt darauf an, „den unnatürlichen, falschen, schießen, ungerechten Enthusiasmus vom wahren, edlen, männlichen Enthusiasmus des Patrioten, des Tugendfreundes und des Christen zu unterscheiden“.

Durch solche Zugeständnisse wird freilich die Frontstellung gegen jene Philosophen, die Leidenschaft und Schwärmertum nur als atavistische Überbleibsel ansehen, nicht aufgegeben. Für den Sturm und Drang mit seiner Bejahung aller dynamischen und aktivierenden Kräfte erzeugt der Kampf gegen Enthusiasmus / Schwärmerei schlechthin im Namen der Toleranz und Vernunft keine wahre Erleuchtung, sondern Erschlaffung der Willenskraft, moralische Trägheit und Gleichgültigkeit.<sup>94</sup>

Ebenfalls im „Deutschen Museum“ (März–April 1777) erschien der umfangreichste Diskussionsbeitrag: „Beantwortungsversuch einer im deutschen Merkur aufgeworfenen Frage“ von Johann Friedrich Kleuker, Prorektor zu Lemgo.<sup>95</sup> Dieser Theologe war kurz zuvor als Übersetzer des Zend-Avesta hervorgetreten. In Bückeburg, wo er 1773–75 Hauslehrer war, hatte er freundschaftlichen Umgang mit Herder. In seinem Aufsatz hält er sich eng und etwas schülerhaft an Wielands Formulierungen, indem er zuerst die vier Hauptbegriffe des Textes und sodann die beiden Fragen der Reihe nach abhandelt; durch diese schwerfällige Gliederung ergeben sich zahlreiche Überschneidungen und Wiederholungen, die das Ganze unnötig aufblähen.

Auch Kleuker polemisiert gegen die kaltblütigen Philosophen, zumindest eine bestimmte Gattung derselben, die „partialisch-kaltsinnig“ genannt wird; jene, die sich teils „dogmatisch“, teils „sophistisch-skeptisch“ auf den Bon sens berufen und unter diesem Banner ihre abgedroschenen „Lehrsprüche und Menschensatzungen“ unermüdlich wiederholen.<sup>96</sup> Ihre Denkmethode wird (ähnlich wie in dem besprochenen Beitrag Herders) aus „wolffischer und englischer Philosophie“ hergeleitet,<sup>97</sup> der Autor hat also schulmäßigen Rationalismus und seichte Alltagsphilosophie im Visier.

Gleich als wäre Kaltblütigkeit das philosophische Gepräge kat’exochén, setzen diese Bekenner des kalten Bluts alle kräftige Wissenschaft, Wahrheit, Geist und Weisheit in eine sogenannte Helligkeit und Reinigkeit verständlicher Erkenntnis und Vorstellung, da sie doch nicht bedenken, daß alle Erkenntnis ohne Empfindung nichts ist, so wie Empfindung ohne Erkenntnis auch nichts ist.<sup>98</sup>

Da der Enthusiasmus, als Triebrad in der menschlichen Natur, so wenig verdammt werden kann, als man Gott Vorwürfe macht, daß der Vogel sich anders als die Schnecke bewegt: so sollte man dem unerklärten Enthusiasmus nicht die unerklärte Menschenvernunft entgegenstellen.<sup>99</sup>

Eine vielsagende Metaphorik: die rationalistische Deduktion oder die Maxime des Bon sens kriecht wie eine Schnecke am Boden dahin, der Enthusiasmus schwingt sich wie ein Adler durch die Lüfte. – Aber auch die philosophische

Spekulation hat ihre Berechtigung, weil „alle Farben im Prisma der menschlichen Kräfte gut und nötig sind“.<sup>100</sup> Es ist die Herdersche Idee einer „Republik vieler Kräfte“,<sup>101</sup> die hier zur Geltung kommt. Der Autor will einen unparteiischen Standpunkt einnehmen, indem er das notwendige Zusammen- und Wechselspiel verschiedener, auch entgegengesetzter Naturkräfte oder Geisteskräfte anerkennt:

Man muß aber bedenken, daß Gott immer Kräfte in der Welt unterhält, die sich in ihren Bemühungen einander das Gleichgewicht halten müssen, wenngleich weder dies noch das Entgegengesetzte rein und geläutert wirkt.<sup>102</sup>

Kleuker stellt fest, daß die Aufbruchsstimmung, die sich seit Beginn der siebziger Jahre in der deutschen Gelehrtenrepublik ausbreitet, von den schöpferischen Potenzen eines erwachenden Enthusiasmus genährt wird. Obwohl manches noch unausgegoren erscheint, hat sich damit eine neue Epoche angebahnt:

Wenngleich in unsern Tagen, wo alles zum Fliegen gemacht ist, viel Phantastisches, Romantisches und Windiges für Enthusiasmus verkauft werden sollte, wobei man offenbar sehen kann, daß gewisse begeisterte Brüder den natürlichen Gebrauch ihres Herzens und Verstandes in einen widernatürlichen verkehrt haben: so ist die Wahrheit des Enthusiasmus an sich doch eine edle Sache, hat geschaffen und kann noch schaffen wie keine Nation neben uns. Der Genius Deutschlands ist seit einiger Zeit in Arbeit gewesen, die Söhne der Wissenschaft und Kunst von den Banden barbarischer Scholastik und windspielender Eitelkeit zu erlösen; sie haben sich auch aus einem gewissen Schlaf herausgearbeitet und mehr vermocht als andere Nationen im Zeitverhältnis.<sup>103</sup>

Hier wird besonders die nationale Perspektive des Sturm und Drang gewürdigt; mag sich die Bewegung auch primär literarisch manifestieren, so ist doch die Herausbildung einer eigenständigen Nationalliteratur – zumal in Deutschland mit seiner politischen Zersplitterung – gleichzeitig ein patriotisches Unternehmen. Daraus ergibt sich das allgemeine Prinzip: „der Enthusiasmus muß eine Nation vor Fäulnis bewahren“.<sup>104</sup>

Einen spezifisch politischen Enthusiasmus verkörpern die großen Gesetzgeber und Sozialreformatoren wie Moses, Drakon, Lykurg, Solon, Numa. Diese Gesetzgeber sind „begeistert durch den Patriotismus der menschlichen Bildung“, vor allem aber erweisen sie sich als Enthusiasten der Tat, im Gegensatz zu den bloßen Vernünftlern, denn sie „würden durch alle kaltblütige und behagliche Methodik der philosophischen Schule nimmer ihres Volks Heilande geworden sein.“<sup>105</sup>

Aus dem Entstehungsjahr der meisten Diskussionsbeiträge, 1776, stammt auch das Büchlein „Über Schwärmerei, Toleranz und Predigtwesen“; hinter dem Pseudonym „Joseph Gedeon Kr., Pfarrer im Magdeburgischen“ verbirgt sich wieder ein Theologie-Kandidat und Lavaterianer, Johann Jacob Stolz aus Zürich.<sup>106</sup> Der erste Teil, „Über Schwärmerei“ (datiert vom 30. März 1776), scheint hauptsächlich durch Wielands Frage vom Januar angeregt zu sein. Jedenfalls attackiert der Autor seinerseits die kalten Philosophen, zu denen er auch seinen Landsmann Leonhard Meister rechnet.<sup>107</sup> Im übrigen treffen wir die aus ähnlichen Polemiken schon sattsam bekannten Namen und Strömungen an: da ist von „wolffischer Philosophie“ die Rede, von Nicolai mit seinem Roman und seiner Zeitschrift, von den Neologen Teller und Eberhard.<sup>108</sup> Auch französische und englische Aufklärer kommen vor, namentlich Voltaire, der unter „Skeptizismus“ rangiert, und dem entgegengehalten wird, daß die Abwehr des Unglaubens wichtiger als die des Fanatismus sei.<sup>109</sup> Noch eindeutiger als bei Häfeli (mit dem er befreundet war) muß man bei Stolz die vorwaltende Tendenz als Gefühlschristentum kennzeichnen. Dafür spricht schon die Apologie der Pietisten.<sup>110</sup> Stellenweise verficht er seine schwärmerische Gefühlsreligion so herausfordernd, daß mancher Zeitgenosse davon schockiert werden mußte.<sup>111</sup> Auch hier gilt die Feststellung, daß zwar Querverbindungen zu den Ideen des Sturm und Drang vorhanden sind, solche Religiosität aber insgesamt (ungeachtet ihrer zweifelhaften Orthodoxie) aus dem Spektrum des Aufklärungsdenkens herausfällt.

Besonders charakteristische Formulierungen findet man unter der Kapitelüberschrift „Was versteht eine gewisse Philosophie unter Schwärmern?“:

Es ist eine Philosophie, die die Kräfte der Menschheit sowohl als Abstraktion des Gedankens als realiter trennt. Bei ihr ist das Beste am Menschen

Vernunft: strenge, richtige Kälte derselben gilt über alles. Alle Wahrheit setzt sie in erraisonnierte Demonstrationen, verschmäht alles Wahrheitsgefühl und verachtet die mächtigern und würksamern Springfedern am Menschen, alles Appellieren und Reden an dieselben, und ist hiemit todfeind aller Bibel, allen unverdorbenen, freifühlenden und freidenkenden Menschen, und Gott selbst in seiner Natur. Ein Lichttempel voll Eiszapfen. Der Segen dieser Philosophie ist palpabel, da ihre Liebhaber vor lauter Helle und Schimmer in Erfrorenheit, Mattigkeit, Fühllosigkeit und Tod versenkt sind.<sup>112</sup>

Es geht also wieder um ein ganzheitliches Menschenbild, und ausdrücklich verworfen wird die rationalistische Sonderung von „oberen und unteren Seelenkräften“ mit ihrer Geringschätzung der letzteren, wobei nur ein „verstümmelter Mensch“ übrigbleibe. „Der, der scheidet und trennt, schmähet auf den, der alles beisammen läßt.“<sup>113</sup> – Was das eindringliche Bild vom „Lichttempel voller Eiszapfen“ betrifft, so ist es freilich mehrdeutig: man könnte ihm die Idee einer Verbindung von Licht und Wärme (von Aufklärung und Enthusiasmus) entgegenhalten; man könnte auch herauslesen, daß solches Licht notwendig Eis erzeugt und an sich lebensfeindlich ist. Nach der allgemeinen Tendenz dieser Schrift drängt sich die Interpretation auf, daß dem kalten Licht der Vernunft, dem bloßen lumen naturale, das erwärmende Licht der göttlichen Offenbarung vorzuziehen sei. (Man vergleiche im folgenden Kapitel, wie Schubart den Text von Stolz paraphrasiert, erweitert und in seinem Sinne umdeutet.)

Die ungestümen Angriffe der unbekannten jugendlichen Adepten Lavaters auf alle „kaltblütige Philosophie“ wurden von einem Zeitgenossen mit klangvollerem Namen, Johann Georg Hamann, mit begeisterter Zustimmung aufgenommen. Hamanns Parteinahme gelangte damals jedoch nicht an die Öffentlichkeit. Aus seinem Briefwechsel geht hervor, daß er die Debatte (wenn auch ziemlich verspätet) mit der größten inneren Anteilnahme verfolgte. Im Januar 1777 schreibt er an den Verleger Hartknoch: „Heute ist der dritte Tag, daß ich immer lese und wieder anfange und noch einmal lese und zum vierten Mal weder müde noch matt werden kann des Ungeannten Antwort im Monat August des T. M. auf desselben kaltblütige und Lucianische Frage mensis currentis

anni praeteriti.“<sup>114</sup> In seiner Korrespondenz mit Herder kommt Hamann bis zum Sommer hartnäckig auf dieses Thema zurück, denn er ist überzeugt, daß sowohl der Aufsatz des Unenannten im „Merkur“ als auch die Schrift über „Schwärmerei und Toleranz“ von keinem anderen als Herder selbst stammen. Im Brief vom 10./12. März 1777 meint Hamann, daß Herder den „lieben Joseph Gedeon“ doch unmöglich verleugnen könne, und versichert andererseits, er habe „nichts mit soviel gewaltigen Eindrücken unter allen Ihren Arbeiten gelesen und unermüdet zehnmal gelesen“ wie die Antwort eines Unenannten.<sup>115</sup> Nachdem Gerüchte über die Verfasserschaft eines gewissen Stolz auch bis zu Hamann gedrungen sind, bittet er Herder in den folgenden Briefen mehrfach und dringlich, ihm Gewißheit darüber zu verschaffen, ob der bewußte Merkur-Aufsatz, wie er es weiterhin gern glauben möchte, seinem Briefpartner gutzuschreiben ist oder doch einen anderen Autor hat.<sup>116</sup> Daß Hamann jenen Diskussionsbeitrag, als dessen wirklicher Urheber sich schließlich Häfeli herausstellen sollte,<sup>117</sup> unbedingt Herder unterschieben wollte, zeugt nicht gerade für tiefere Einsicht in die Haltung seines vermeintlichen Mitstreiters. Herder seinestils war sicher unzufrieden, daß ein ihm fälschlich zugeschriebener Aufsatz mit solchem Nachdruck über seine echten Werke gestellt wurde. Zumal seine eigene indirekte Stellungnahme zu Wielands Frage ja bereits vorlag und auch Hamann durchaus nicht verborgen geblieben war: dessen Brief vom März enthält eine deutliche Anspielung auf den Titel „Philosophie und Schwärmerei, zwei Schwestern“.<sup>118</sup> Im August 1777 schreibt Herder endlich den fälligen Brief an Hamann, beantwortet die Frage nach seiner vermuteten Autorschaft negativ und fügt hinzu: „Von Tag zu Tag kommen mir die warmen Brüder in der Schweiz, so wie die kalten Herren in Berlin, ferner.“<sup>119</sup> Die Abgrenzung nach beiden Seiten, die schon am Ende des genannten Aufsatzes unmißverständlich zum Ausdruck kam, wird hier noch schärfer (und unter Nennung der Adressaten) wiederholt: Herder schätzt die empfindsamen Zürcher Schwarmgeister ebensowenig wie die flachen Berline Aufklärer.

Hamann plante nach der Lektüre der August- und Septembernummer (1776) des „Teutschen Merkur“ sogleich einen eigenen Beitrag, um die „Antwort eines Unenannten“ zu verteidigen bzw. Wielands tadelnden Kommentar („Nachricht des Herausgebers“) zu attackieren. Die Auseinandersetzung mit diesen Texten hat sich in der Schrift „Schürze von Feigenblättern“ (die übrigens

fragmentarisch blieb und zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht wurde) niedergeschlagen. Mit folgendem Satz wird der Angriff eröffnet: „Jedoch ich eile zu einer ebenso wichtigen als verwickelten Frage: Wird durch die Bemühungen kaltblütiger Philosophen und lucianischer Geister für und wider das, was man schöne Wörter und bekannte Örter nennt, Mehr oder Weniger gestiftet?“<sup>120</sup> Wie hier die Formel der „Preisfrage“, so werden anschließend zahlreiche Formulierungen aus Wielands Herausgeberkommentar parodiert und ad absurdum geführt. Es gibt auch Beispiele einer direkten Erwiderung. So schrieb Wieland: „die Präsumtion ist immer wider den, der mit Heftigkeit und Bitterkeit spricht (...). Vor dem Areopagus des ruhigprüfenden Menschenverstandes gilt auch nicht der kleinste Anschein von Leidenschaft.“ Hamann repliziert: „Es mag sich übrigens mit der Präsumtion vor dem Areopagus des ruhig prüfenden Menschenverstandes verhalten wie es wolle: so stritt selbige doch in dem berühmten Rechtshandel zweier Huren für diejenige, welche mit dem stärksten und wärmsten Anschein von Leidenschaft für die Erhaltung des lebenden Kindes redte“ (vgl. 1. Könige 3, 26).<sup>121</sup> Enthusiasmus und Leidenschaft verweisen bei Hamann auf Liebe und Sexualität, worüber sich weiter nicht räsonieren lässt; der Unterschied der Geschlechter gehört schlechthin zur Signatur der Schöpfung Gottes. Die menschliche Vernunft ist für Liebe und Leidenschaft, für alle aufs Kreatürliche rückführbaren Lebensäußerungen nicht zuständig.

## 6. Letzte Beiträge. Bilanz der Debatte

Johann August Eberhard, der schon mehrfach genannte, von den Lavaterianern mit Vorliebe angegriffene Vertreter der Berliner Aufklärung und der Neologie, ließ es sich nicht nehmen, selber mit Nachdruck in die Debatte einzutreten. Sein umfangreicher Beitrag in Form einer Sammelbesprechung erschien 1777 unter dem Titel „Von der Lehre der Gebets- und Glaubenskraft wie auch von Schwärmerei und Enthusiasmus“ in der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“,<sup>122</sup> zudem noch als Separatdruck mit verändertem Titel.<sup>123</sup> Die zehn Schriften, mit denen sich Eberhard auseinandersetzt, stammen fast alle von verschiedenen Adelten Lavaters bzw. von diesem selbst; es handelt sich in erster Linie darum, die

Haltlosigkeit der Zürcher Erbauungspredigten von der „Wunderkraft des Glaubens und des Gebets“<sup>124</sup> zu erweisen. Der Übergang zum Thema Schwärmerei/Enthusiasmus ergibt sich zwanglos, insofern auch das mit Wielands Fragestellung abgesteckte Terrain wie im Handstreich von den eifernden Anhängern Lavaters okkupiert zu sein schien. So wird die Streitschrift „Über Schwärmerei, Toleranz und Predigtwesen“ eingehend kritisiert, ferner die uns bekannten Aufsätze „Eines Ungeannten Antwort“ und „Über Spott und Schwärmerei“; einzig L. Meisters „Vorlesung über die Schwärmerei“ wird günstig beurteilt.

Das Verdict der Schwärmerei gegen Lavater und seinen Freundeskreis erlangte bei den Zeitgenossen bald allgemeine Geltung. Aber die Durchschnittsaufklärer der siebziger und achtziger Jahre schwanken immer wieder, ob sie dieses Schlagwort zumindest teilweise noch in seiner schlimmen alten Bedeutung, als verheerenden Religionsfanatismus, oder bloß als religiös verbrämten Gefühlskult, der trotz seiner Neigung zum jeweils neuesten Aberglauben einer relativ harmlosen empfindsamen Modeströmung angehört, interpretieren sollen. So auch Eberhard, wenn er Lavater, den seraphischen „Schwärmer“, allen Ernstes mit Thomas Münzer, dem sozialrevolutionären „Schwärmer“, vergleicht,<sup>125</sup> – aber schließlich nicht umhin kann, zu konstatieren, „daß selbst die Schwärmerei nicht mehr das blutgierige, zerfleischende Ungeheuer ist“,<sup>126</sup> das sie in den finsternen Zeitaltern war. Solche Domestizierung allerdings sei eben das nicht gebührend gewürdigte Verdienst der Aufklärung: „Was hat denn aber die Schwärmerei jetzt so sanft, so hinschmelzend, so schäfermäßig süß gemacht? daß sich ihrer sogar die Jahrspoeten rühmen? Was hat ihr das Schwert aus der Hand gerissen, ihr alle die so gerühmte überirdische Philanthropie gegeben? – Die Vernunft, ihr Fortgang, ihre Entwickelung!“<sup>127</sup> – Nachdem so der ursprünglich religiösen Schwärmerei wider Willen die Flügel gestutzt sind, kann der Begriff noch weiter abgemildert und im rein profanen, zunächst psychologischen Sinne gebraucht werden (es ist allerdings recht bezeichnend, daß Eberhard hier nicht, wie allgemein üblich, von „Seelenkräften“, sondern viel restriktiver von „Verstandeskräften“ spricht). Die „Schwärmerei“ geht nunmehr in den positiv bewerteten „Enthusiasmus“ über:

Entweder man nimmt das Wort Schwärmerei in dem gewöhnlichen Sinn, worin es genommen wird, wenn man die münsterischen Wiedertäufer, wenn

man die independentischen Heiligen Schwärmer nennt; oder man nimmt es für eine stärkere Belebung seiner Verstandeskräfte. (...) Verbietet etwa die Philosophie, seine intellektuellen Kräfte zu beleben und anzufeuern? Verbietet sie das Entzücken der Freundschaft, das Ausströmen der Menschlichkeit, das Entbrennen des Tugendeifers, die Wärme des Patriotismus, das Glühen des Genies?<sup>128</sup>

Die hervorgehobenen Ausdrücke sind Musterbeispiele dessen, was im Zeitalter der Aufklärung unter dem edlen Enthusiasmus verstanden wird. Sobald der Begriffskomplex Schwärmerei / Enthusiasmus von allen religiösen und kontrovers-theologischen Erblasten befreit erscheint und nur auf moralische, gesellschaftliche oder politische Sachverhalte verweist, kann er ohne Einschränkung positiv bewertet werden; das ist bei Eberhard nicht anders als etwa bei seinem Mitstreiter L. Meister.<sup>129</sup> Jedoch spielt der hier gemeinte Enthusiasmus im Grunde keine eigenständige Rolle im Seelenhaushalt, er ist eher ein Gehilfe als ein gleichberechtigter Partner der Vernunft: „Die Wahrheiten, die der ruhigen Vernunft bereits eingeleuchtet, die in den Herzen zu beleben und ihnen durch die Sinne und Imagination Kraft zu geben, das ist der Enthusiasmus, den man befördern muß.“<sup>130</sup> Das ist nicht diefordernde Vernunft, die sich mit einem kühnen Enthusiasmus verbündet, um ihren Anspruch gegen die bestehenden Verhältnisse geltend zu machen, sondern die „ruhige Vernunft“ des angepaßten ruhigen Bürgers, der mit Eifer die Errungenschaften seines aufgeklärten Zeitalters verteidigt. Eberhard repräsentiert durchaus jene „Schmeichler ihres Jahrhunderts“ (Herder), die den aufgeklärten Absolutismus als ein weitgehend schon verwirklichtes Ideal hinstellen. Die apologetische Tendenz zeigt sich schlaglichtartig, wenn gegen Ende der Schrift behauptet wird, daß es gerade in Deutschland überall eine tägige Ausübung der Tugend gebe, bei Friedrich II. wie bei Joseph II., beim hohen wie beim niederen Adel, bei Prälaten, Reichsstädten und in vielen anderen Ständen. Der solchermaßen bewiesene „Enthusiasmus für die Tugend“<sup>131</sup> dient also zur Illustration, wie weit sich die menschenfreundliche Aufklärung doch schon ausgebrettet und die Praxis durchdrungen habe. Während das Schlagwort vom „Enthusiasmus der Tugend“ bei Rousseau und seinen Anhängern als Schlachtruf gegen den Despotismus verstanden wird, nimmt es hier eher affirmativen Charakter an. Für eine selbstzufriedene Aufklärung sind Vernunft und

Tugend nicht erst zu erringen, sondern als errungener Besitz zu bewahren und zu mehren.

Und Gott sei Dank! es ist in Deutschland noch ein großes Publikum, das gesunden Menschenverstand und seinen Gefährten, den heilsamen Enthusiasmus für alles Gute und Schöne schätzt und liebet, aber hypochondrische Schwärmerei mit Mitleiden, Schwärmerei voll Eigendünkel aber gar nicht ansiehet und tobende Schwärmerei verabscheuet.<sup>132</sup>

Was vom „gesunden Menschenverstand“ abweicht, gilt schon seit dem 17. Jh. als hypochondrisch bzw. melancholisch und wird dem Syndrom „Schwärmerei“ zugeordnet. Im Gegensatz zur Frühaufklärung erscheint aber das ehemalige Synonym „Enthusiasmus“ nunmehr von allen negativen Konnotationen entlastet, mag er bei Eberhard und seinen Geistesverwandten auch ziemlich farblos und zahm aussehen. Durch die habituell gewordene Begriffsunterscheidung muß sich der „Enthusiasmus“ immer irgendwie vorteilhaft von der „Schwärmerei“ abheben, ohne daß damit etwas Näheres über seinen Stellenwert ausgesagt wäre. In seiner neuen Würde kann der Enthusiasmus immer Beifall erheischen; das enthebt aber nicht der Aufgabe, die jeweilige Funktion dieses Begriffs innerhalb der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen konkreter zu bestimmen.

Eine weitere Schrift gegen jene neumodische Schwärmerei erschien 1778 anonym unter dem kuriosen Titel „Brelocken ans Allerlei der Groß- und Kleinmänner“. Verfasser sind die beiden Schweizer Hottinger und Sulzer (beide 1750 geboren).<sup>133</sup> Diese „Brelocken“ (d. h. Anhängsel) spielen auf den Titel einer zwei Jahre zuvor herausgegebenen lavaterianischen Anthologie an: „Allerlei, gesammelt aus Reden und Handschriften großer und kleiner Männer“.<sup>134</sup> Die Polemik hängt und klammert sich also wieder einmal vorzugsweise an Lavater und seine Adepten. Wie bei den meisten rationalistischen Kritikern der siebziger Jahre erscheint auch bei Hottinger/Sulzer die ganze Sturm-und-Drang-Bewegung praktisch bloß als Rattenschwanz der lavaterschen Sekte; es ist jedenfalls aus der heutigen Perspektive höchst befremdlich, Autoren wie Herder, Goethe, Lenz u. a. einem Lavater untergeordnet und gewissermaßen als seine Schildknappen behandelt zu sehen.

Zunächst verwenden die „Brelocken“ den Begriff Enthusiasmus im herkömmlich abwertenden Sinne, also gleichbedeutend mit Schwärmerei; polemisiert wird gegen die „Herren Enthusiasten oder Empfindler“;<sup>135</sup> in aphoristischer Form gibt es Belehrung „für Enthusiasten, Genierufer, Gefühlelektrisierer, Physiognomisten und Modereformatoren“.<sup>136</sup> Aber schließlich verlangt doch der Zeitgeist, dem „wahren Enthusiasmus“ zumindest verbal Reverenz zu erweisen. In diesem Zusammenhang wird nun auch Wielands Preisfrage kritisch aufgegriffen (um anschließend die beiden deklarierten Beantwortungsversuche von Häfeli und Kleuker als unbrauchbar abzutun).

Wahrer Enthusiasmus setzt also Deutlichkeit der Begriffe, diese kaltblütige Untersuchung oder philosophische Zergliederung des Gegenstands, und treffender Spott Durchblick der wahren Verhältnisse zum voraus; folglich könnte der gleiche Mann Spötter, Philosoph und Enthusiast zugleich sein, und keins von allen ohne kaltes Blut und Stufengang des Geistes. Wenn mithin Wieland, in seiner aufgeworfenen und nun zum zweitenmal schief beantworteten Frage, die Enthusiasten mit unter die Klasse der Schwärmerei bringt und beide den kaltblütigen Philosophen und den lucianischen Schöngestern entgegensezten, so kann er unmöglich den wahren Enthusiasmus gemeint haben: denn der ist wohl eine höhere Seelenstufe des Individuellcharakters, aber niemals Gegensatz von Spott und kaltblütiger Philosophie, die mit ihm gleichen Urstoffen sind und die ihm stets Leuchter und Hülfe werden können, oft auch müssen. (...)<sup>137</sup>

Man wird diese Analyse kaum sehr tiefschürfend nennen können. In der guten Absicht, den Gegensatz von Vernunft und Enthusiasmus nicht unvermittelt stehen zu lassen, erscheint derselbe nun völlig eingeebnet, aller Polarität und Spannung beraubt. Wenn Vernunft und Enthusiasmus wirklich vom gleichen Urstoff sind, dann stellt der letztere auch keine eigenständige „Seelenkraft“ mehr dar und verkümmert zu einer bloßen „Seelenstufe“, auf der sich das kalte Blut allenfalls mäßig erwärmt. Gewiß schwebt den Autoren jene uns wohlbekannte Idee vor, daß der Enthusiasmus zuvörderst aufgeklärt werden müsse, um den rechten Weg und ein würdiges Ziel zu finden. Aber man fragt sich doch, ob hier die philosophische Vernunft einen vorwärtsdrängenden Enthusiasmus erleuchten, oder

bloß der gesunde Menschenverstand einer ausschweifenden Einbildungskraft heimleuchten soll. Der so definierte „wahre Enthusiasmus“ erinnert jedenfalls an den weitverbreiteten Diskurs von der „wahren Aufklärung“, die sich vor allem durch rigorose Selbstbeschränkung auszeichnen und folglich durch garantierte Harmlosigkeit empfehlen sollte.<sup>138</sup>

Einen etwas versteckten, doch sehr interessanten Diskussionsbeitrag lieferte schließlich der Weimarer satirische Schriftsteller Johann Karl August Musäus. Als Mitarbeiter der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek“ (wo er viele belletristische Werke rezensierte) zählt Musäus zu jenen Aufklärern, die dem Sturm und Drang gegenüber erhebliche Vorbehalte hatten, ohne sich aber einem dogmatischen Rationalismus zu verschreiben; man könnte ihm eine gewisse Affinität mit Lichtenberg zuerkennen. Von Musäus erschien 1778 ein Roman, der schon im Titel „Physiognomische Reisen“ auf Lavaters vielberedeten Prachtschinken anspielt; die ziemlich milde Satire funktioniert so, daß der Protagonist auf Reisen geht, um sich persönlich von der behaupteten Kongruenz zwischen Physiognomie und Charakter zu überzeugen, und ständig gegenteilige Erfahrungen machen muß.<sup>139</sup> Manchmal verlieren Autor und Leser die romanhalte Einkleidung völlig aus dem Blick und haben es mit längeren rein diskursiven Partien zu tun. Das gilt auch für die folgende Erörterung über Enthusiasmus / Schwärzmerei, die zwar nicht ausdrücklich auf die von Wieland angeregte Debatte Bezug nimmt, aber wenigstens vom Thema her dazugehört (zumal der Name Lavater und das Stichwort Schwärzmerei sich fast unvermeidlich wechselweise evozieren). Musäus entwickelt hier einen Gedankengang, der nicht, wie es häufig der Fall ist, auf der Stelle tritt und den alten Gemeinplatz noch fester stampft, sondern aus deutlich unterscheidbaren argumentativen Schritten besteht und die jeweiligen Resultate fortschreitend modifiziert.<sup>140</sup> Im Wechselspiel von „Frage“ und „Antwort“ ergeben sich drei verschiedene Betrachtungsweisen. Die erste Frage betrifft den Ursprung der Intoleranz bzw. des Verfolgungsgeistes; die Antwort operiert mit den üblichen bloß psychologischen Begriffen (lebhafte innere Überzeugung, Rechthaberei, Disputiersucht), die im Grunde auf Tautologien hinauslaufen. Es folgt die Berufung auf historische Beispiele:

Der Enthusiasmus trabt immer neben dem Verfolgungsgeist her, ist in unsren Tagen trefflich ausgefüttert und bei Kräften, daß man meinen sollt, er werde mit seinem Nebengespann alles unter die Füße treten, wie sich das schon mehrmal in dieser Unterwelt begeben hat (...) Davon sind die zehn Hauptverfolgungen, welche die christliche Kirch' in ihrer Kindheit von dem blinden heidnischen Enthusiasmus hat erdulden müssen, und die zehnmal zehn Verfolgungen, die der christliche Enthusiasmus in dem vollbürtigen Alter der Kirche hinwiederum verhängt hat, ein redender Beweis.

Im Sinne des Toleranz-Ideals der Aufklärung, wie es Voltaire auf klassische Weise vertreten hat, wird „Enthusiasmus“ hier praktisch mit dem verabscheuten blutrünstigen Fanatismus gleichgesetzt. Aber der folgende Abschnitt wird zeigen, daß die Koppelung der Schwärmerei an den Verfolgungsgeist der Vergangenheit angehört, daß der Enthusiasmus „in unsren Tagen“ doch andere Erscheinungsformen annehmen kann. Die zweite Frage lautet, ob es wohl möglich ist, daß Schwärmerei und Toleranz einträchtig beieinander wohnen; offenbar nein – wenn man nämlich an der zugrunde gelegten Definition festhält; und doch läßt sich heutzutage eine gewisse Koexistenz dieser beiden Haltungen beobachten. Es bedarf also einer genaueren Analyse.

Ich deut mir aber das all anders aus: unsre heutige Schwärmerei ist nicht der alte wütige Enthusiasmus mit der Löwenmähne, sondern nur Spielwerk, Gaukelei, ein nachgeahmter theatralischer Löwe. (...) Soviel Grimassen auch unsre heutigen Enthusiasten schneiden, ihre Wut mag übrigens religiös, poetisch, patriotisch, sentimentalisch, physiognomisch oder von welcher Art und Beschaffenheit sein als sie will: so ist sie immer mehr tönen-des Erz und klingende Schelle, mehr Wortausströmung als Ausströmung allgewaltiger Herzgefühle, mehr tändelnder Modekram als Schwung- und Stoßkraft der Seele. Ist daher kein Wunder, wenn unsre süßliche ätherische Schwärmerei so lammsartiger Natur ist, daß sie sich von dem Verfolgungsgeist ganz losgeschirrt hat, und solchergestalt mit unsren schwärmerischen Zeiten die Toleranz, welche ist eine Frucht kaltblütiger philosophischer Untersuchung, ebensowohl bestehen kann, als eine kokette Modetracht bei einem dennoch unverdorbnen Herzen.

Musäus ist sicher nicht originell, wenn er die zeitgenössische Schwärmerei als Modeerscheinung zugleich entlastet und abwertet. Aber er verfährt wenigstens konsequent, indem er den Blick auf seine Epoche nicht mehr durch die so beliebten wie unpassenden historischen Parallelen verstellen läßt. Auch Eberhard z.B. hatte die neuere Schwärmerei „schäfermäßig süß“ genannt (was den Attributen „süßlich“ und „lammsartig“ im obigen Text genau entspricht), trotzdem konnte er sich nicht von der Zwangsvorstellung befreien, daß sie irgendwie noch mit den alten Ketzerbewegungen zusammenhänge (was der absurde Vergleich zwischen Lavater und Münzer bezeugt). Dagegen zerschneidet Musäus endgültig das Band, welches „unsere heutige Schwärmerei“ mit dem „alten wütigen Enthusiasmus“ zu verknüpfen schien, und erklärt sie für ungefährlich. Vielleicht ist sie schon allzusehr domestiziert und droht im Korsett der modischen Überfeinerung selbst ihre nützliche Energie, ihre vorwärtsreibende „Schwung- und Stoßkraft“ einzubüßen. – Etwas überraschend lautet die dritte Frage: „Zu was nutzt und frommt der Welt die zeitige Modeschwärmerei?“ Ausgehend von der Leibnizschen Idee, daß jedes Ding im Weltall zur Vollkommenheit des Ganzen sein Scherflein beitrete, will Musäus auch dieser Erscheinung ihre gute Seite abgewinnen. Es bahnt sich eine regelrechte Apologie an, wobei freilich unvermerkt eine Verschiebung von der „Modeschwärmerei“ zum allgemeinen, anthropologisch gefaßten Begriff der Schwärmerei stattfindet. Sie wird nun als „die erste vegetative Grundkraft aller Wirksamkeit und Tätigkeit des menschlichen Geistes“ gerühmt; ihrem Antrieb verdanken sich alle großen Begebenheiten, sie bildet „den Urstoff der wichtigsten Weltveränderungen“. Demgegenüber verliert der schlichte gesunde Menschenverstand viel von seiner hergebrachten Wertschätzung:

Ich mach aus dem Verstand überhaupt nicht groß Wesen; dasein muß er im Kopf als Depositär aller Vorrechte der Menschenwürde; nur vermag er, für sich allein betrachtet, nichts Großes auszurichten, dazu ist er zu kalter Natur, zu ungelenk und bedächtlich. Wenn aber der Verstand mit der gehörigen Dosis Schwärmerei versetzt ist, da ist das Regiment im Kopf wohl bestellt, und verhalten sich beide gegeneinander wie Pferd und Reiter. Nur versehen's unsre Modeschwärmer, daß sie das Ding verkehrt verstehen und die Schwärmerei auf dem Verstand reiten lassen, welches aber just umgekehrt sein soll.<sup>141</sup>

Musäus gelangt auf seine Weise zu der Einsicht, daß die konventionelle Schwärmerkritik nicht ausreicht, sondern um eine Selbtkritik der bloß räsonierenden Vernunft ergänzt werden muß. Der Vergleich mit Pferd und Reiter drückt das notwendige Zusammenwirken der beiden Instanzen vollkommen aus: die Bewegungsenergie und die Lenkungsfähigkeit sind aufeinander angewiesen. Die im Pferd verkörperte Schwärmerei verweist auf die „unteren Seelenkräfte“ insgesamt (Gefühl, Einbildungskraft, Leidenschaft, Wille), während der Reiter für die „oberen Seelenkräfte“ steht (gesunder Menschenverstand, Urteilskraft, Vernunft). – Was scheinbar als Anklage begann, endet mit einem Freispruch für die recht gebrauchte und gehörig dosierte Schwärmerei. (Es fällt auf, daß dieser Text nicht die Spur einer terminologischen Unterscheidung zwischen „Enthusiasmus“ und „Schwärmerei“ erkennen läßt; beide Wörter sind sowohl in guter wie in schlechter Bedeutung einfach austauschbar.)

Versuchen wir, eine vorläufige Bilanz dieser vielstimmigen Diskussion zu ziehen. In seinem Buch über „Melancholie und Aufklärung“ findet H. J. Schings es merkwürdig, „daß die Forschung ihre Aufmerksamkeit dem Schwärmerstreit verweigert hat“, zumal „die Debatte um die Merkurfrage eine konzentrierte Neuauflage des Wertherstreits darstellt“. Und er fragt sich: „Wo liegt die Wahrheit in diesem Richtungskampf, der sich mit eigentümlicher Verbissenheit an abstrakten Antithesen der Psychologie entzündet? (...) was besagt er für die Situation der deutschen Aufklärung?“<sup>142</sup> – Meines Erachtens zeugt dieser Richtungskampf letztlich von der relativen Unentwickeltheit der deutschen Aufklärung um die Mitte der siebziger Jahre. Im Meinungsstreit verhärteten sich Fronten, die höchstens zeitweilig, aufgrund einer unklaren Konstellation der Parteien, gerechtfertigt waren. Auf der einen Seite die kaltblütigen Rationalisten, die das Banner der Aufklärung hochhalten, aber vor der ideologischen Sprengkraft des konsequent durchgeführten aufklärerischen Prinzips, vor dem weltverändernden Anspruch der Vernunft zurückschrecken; – auf der anderen Seite die hitzigen Gemüter, die sich in ihrem ungestümen Lauf nicht damit aufhalten wollen, das angeblich kalte Licht der Vernunft mit Feuer zu verstärken, sondern die noch unfertige Aufklärung als schon überholt und überwunden hinstellen. Gerade weil sich die Diskussion um vorgeprägte Schlag- und Reizwörter dreht, scheint sie wenig geeignet, die falschen Fronten aufzulockern und die gewohnten

Parteilager umzugruppieren. Wielands Vermittlungsbemühungen und Herders Versuch einer dialektischen Betrachtungsweise bleiben zunächst ohne sichtbare Folgen (im Gegenteil, beide werden sofort jeweils einem der zwei feindlichen Lager zugeschlagen: Wieland gilt *a priori* als kaltsinnig, Herder *a priori* als Gefülsprophet). So war die von Wieland angeregte Frage wohl sicher zeitgemäß (wie Lessing mit seiner Überschrift „Eine zeitige Aufgabe“ bekundet), wurde aber von den Zeitgenossen im Durchschnitt recht unbefriedigend gelöst. Erst nach einem Differenzierungs- und Klärungsprozeß innerhalb der Sturm-und-Drang-Bewegung, der wenigstens die antiabsolutistisch gesinnten Genies von den bloßen Glaubensaposteln (Lavater, Hamann, Jacobi) absonderte, bildete sich jene Richtung heraus, die man mit den hier strittigen Kategorien als eine Art Synthese von Philosophie und Enthusiasmus bestimmen könnte, und deren führender theoretischer Kopf eben Herder war; also jene Hauptströmung des Sturm und Drang, die das Aufklärungsdenken nicht „überwand“, sondern vertiefte und aktivierte, ihm eine neue Dynamik verlieh und schließlich zu einer lebenskräftigen Spätaufklärung überleitete. Im Jahr 1776 sind aber die meisten literarischen Streiter noch nicht über die Alternative hinausgekommen, sich entweder hinter ihrer kalten, gesunden, ruhigen und ordentlichen Vernunft zu verschanzen oder auf ihre heißen, heftigen, schwärmerisch-unkontrollierbaren Empfindungen zu pochen. Mustern wir noch einmal kurz die Wortführer der beiden Parteien, deren lautstarke Polemik nicht nur die Schwächen des jeweiligen Gegners, sondern zugleich die Borniertheit des eigenen Standpunktes sichtbar macht.

Mit Häfeli und Stoltz hatten sich zwei unbedingte Lavaterianer sogleich als die berufenen Verteidiger aller Gefühlswerte nach vorn gedrängt. Offenbar wollte auch der reisende Genie-Apostel Christoph Kaufmann, der gerade 1776 durch geschickte Selbstinszenierung viel von sich reden machte, als Mitkämpfer auftreten, denn er hatte schon im Frühjahr ein „Manuskript über Schwärmerei und Toleranz, mit der Zumutung, solches eilends in den ‚Merkur‘ zu setzen“, an Wieland geschickt – ohne Erfolg.<sup>143</sup> (Der angegebene Titel erinnert freilich stark an das Büchlein von Stoltz: vielleicht wollte Kaufmann also keine eigene Schrift, sondern die von Stoltz bzw. einen Auszug davon im gegnerischen „Merkur“ unterbringen; der gleiche Streich gelang immerhin Häfeli unter Wahrung der Anonymität.) Schlosser, obwohl kein eigentlicher Jünger Lavaters, stand

diesem doch ziemlich nahe und hieb mit seinem kurzen Beitrag geflissentlich in die gleiche Kerbe. Der Aufsatz von Kleuker wurde teils nicht beachtet, teils als vorbehaltlose Apologie der Gefühlswärme vereinnahmt; sein zaghafter Versuch, die Herdersche Idee des ganzen Menschen mit vielen gleichberechtigten Wesenskräften anzuwenden, ging im kritischen Kampfgetümmel unter. (Kleuker hat in späteren Jahren allerdings eindeutig gegenauflärerische Positionen bezogen und im gleichen Maße sich von Herder entfernt und bei Jacobi Anschluß gefunden.<sup>144</sup>) Für die literarische Öffentlichkeit mußte damals also der Eindruck entstehen, als ob die Genie-Bewegung völlig identisch mit der speziellen lavaterischen Gefühlsreligion wäre. Lavater ging es durchaus nicht um die Freisetzung der Gefühle und Leidenschaften an sich, die allseitige Entfaltung der menschlichen Seelen- oder Wesenskräfte, sondern um die Restauration des Glaubens durch das Vehikel möglichst irrationaler Gefühlswallungen.

Die Gegenseite hat den falschen Eindruck nur verstärkt, indem sie Lavater und seine Anhänger zur Zielscheibe ihrer ständig wiederholten Angriffe machte und so die Ausstrahlung dieser Sekte ungebührlich aufbauschte. Auch hat sie sich mit Vorliebe auf die theologischen Aspekte der Kontroverse eingelassen, anstatt die philosophisch-literarischen Probleme eines neuen Menschenbildes in den Mittelpunkt zu rücken; es konnte eben nicht ohne Folgen bleiben, daß sich auf beiden Seiten fast ausschließlich zünftige Theologen zu Wort meldeten. Johann August Eberhard, Verfechter zugleich der Neologie und der um die „Allgemeine deutsche Bibliothek“ gescharten Berliner Aufklärung, repräsentiert in der Schwärmerdebatte die rationalistische Partei am besten. Er befaßt sich zunächst sehr ausgiebig und weitschweifig mit der abstrusen Lehre Lavaters von der „Glaubenskraft“. Natürlich will er nicht den Glauben als solchen in Frage stellen, sondern nur die Doktrin von der „Wunderkraft“ des Glaubens und des Gebets. Nun sollte man meinen, daß Eberhard als Normalaufklärer und Rationalist wenigstens die prinzipielle Möglichkeit von Wundern leugnet. Aber weit gefehlt: Wunder in der üblichen Wortbedeutung, nämlich „Ausnahmen von den Gesetzen der Natur“, kann er „sich gar wohl denken“; ihn stört nur, daß die Wunder bei Lavater und Pfenninger zu einer alltäglichen Angelegenheit werden (weil der wahre Glaube bzw. das echte Gebet jene Wunderkräfte automatisch zur Wirkung bringt: eine beliebig wiederholbare Operation).<sup>145</sup> Daß die oppositionell gestimmte junge Generation sich für eine „Aufklärung“ solchen

Kalibers nicht begeistern konnte, ist wohl kaum überraschend. Übrigens wird häufig verkannt, daß auf der anderen Seite auch der späte Lessing die Neologie als eine unzulässige Vermengung, ja als faulen Kompromiß zwischen Philosophie und Theologie mit dem größten Unwillen behandelt hat.<sup>146</sup>

Die Theologie-Kandidaten Häfeli und Stoltz (beide zum damaligen Zeitpunkt 22jährig) hatten sich mit dem Eifer jugendlicher Neophyten für Lavaters Evangelium in die Schlacht gestürzt. Ihre spätere Entwicklung bestätigt indirekt den Verdacht, daß sie die Aufklärung nicht etwa hinter sich gelassen, sondern noch gar nicht richtig verarbeitet hatten. Denn in gesetzterem Alter (beide waren in den neunziger Jahren als Prediger in Bremen tätig) erscheinen sie uns plötzlich als überzeugte Neologen und Verfechter der Toleranz. Ein beredtes Zeugnis dafür liefert der Aufsatz „Sektengeist“ von J. J. Stoltz, der im Oktober 1796 unter Angabe des Namens und Titels in dem militant aufklärerischen Journal „Genius der Zeit“ von August Hennings veröffentlicht wurde.<sup>147</sup> Stoltz wendet sich dort gegen den „illiberalen, unprotestantischen und unchristlichen Ton“, gegen „Ketzeriecherei“ und „theologische Streitsucht“, gegen „hierarchische Obskuren“.<sup>148</sup> Der Aufsatz beginnt mit einer Anspielung auf den Hauptpastor Goeze, der als Ketzer witternder Zelot für die lutherische Orthodoxie focht, und endet mit einer Anrufung der Manen Semlers, des bekanntesten Vertreters der Neologie! Der intolerante Sektengeist beschränkt sich aber nicht auf die Theologie, sondern treibt auch in Philosophie und Politik sein Unwesen; daher sind „Deklamationen gegen die Illuminaten“ (die seinerzeit gern mit Jakobinern gleichgesetzt wurden) ebenfalls zu verurteilen.<sup>149</sup> Stoltz distanziert sich nun ausdrücklich von „seinen jugendlichen Schriften“ und übt Selbstkritik an dem heftigen Ton, den er sich früher erlaubte; von der „unwürdigen Sprache eines Kraftgenies“ will er nichts mehr wissen.<sup>150</sup>

Um auf Schings' Frage nach der Wahrheit in diesem Richtungskampf zurückzukommen, so liegt sie gewiß bei keiner der beiden Parteien, die ihre wechselseitige Borniertheit hervorkehrten, bei den halbherzigen Rationalisten so wenig wie bei den lavaterianischen Schwärmern. Am ehesten scheint sie mir bei Herder zu liegen, insofern er jene abstrakten Antithesen nicht gelten ließ und die falschen Fronten überwinden wollte, ohne sich doch auf einen faden Mittelweg zu berufen: für Herder gibt es keinen Gegensatz zwischen Denken und Empfinden, wohl aber zwischen ihrer Intensität oder Mattigkeit, er postuliert

den Zusammenhang und die Wechselwirkung zwischen tiefen Empfindungen und tiefsschürfenden Gedanken. Seine Polemik gegen den selbstzufriedenen Alltagsverstand und die bequemen Alltagsgefühle bekämpfte ein konformistisches Aufklärertum, das ihm in den siebziger Jahren, weil es eben vorherrschend war, wohl noch mit der Aufklärung schlechthin identisch erschien. Aber der Gegenentwurf eines koordinierten Zusammenspiels zwischen starker Vernunft und starken Leidenschaften widersprach durchaus nicht der Linie einer konsequenteren und wirkungsmächtigeren Aufklärung, wie sie in Frankreich schon seit längerem vorangetrieben wurde; das Programm, nach welchem sich klare Begriffe mit handelnder Wärme verbinden sollten, entsprach vielmehr genau den Erfordernissen jener naturrechtlich aufgeladenen „Vernunft“, die mit aller Energie gegen die schlechte Realität ankämpfen sollte. Der spätere Herder hat sich denn auch zur Aufklärung bekannt, freilich zu einer historisch erweiterten und vertieften. Im übrigen ist Herder in seinen letzten Lebensjahren noch mehrmals auf den Begriff des Enthusiasmus zurückgekommen und hat ihn viel direkter als in der Periode des Sturm und Drang thematisiert (s. Kap. V, 4).

Als Gewinn der ganzen Debatte ist immerhin zu verbuchen, daß die von Wieland vorgeschlagene terminologische Unterscheidung zwischen Schwärmerei und Enthusiasmus fast allgemein akzeptiert und übernommen wurde, auch wenn sie inhaltlich oft noch unscharf blieb. Der Begriff Enthusiasmus war als solcher aufgewertet und zugleich offen für genauer zu definierende Bedeutungen. Er blieb mitten im erbitterten Schlagabtausch unversehrt, weil sein zum Sündenbock bestimmter Nachbar alle Hiebe auf sich zog. (Die von mir zitierten Wortbestimmungen könnten, isoliert betrachtet, die weltanschaulichen Gegensätze und damit den eigentlichen Streitpunkt geradezu verdecken, insoweit hier ein ziemlicher Konsens zu bestehen scheint, der aber von beiden Seiten eher takitisches und verbales Zugeständnis ist.) – Der Geltungsbereich des edlen Enthusiasmus wurde verschieden weit ausgedehnt: Bei den Stürmern und Drängern erscheint die Begeisterung als universales Prinzip, das sich kaum auf spezifische Gebiete einschränken läßt, das überdies bei den Lavaterianern unmittelbar göttlichen Ursprungs ist und den Triumph der Religion bezeugen soll. Bei den Normalaufklärern hingegen ist die Begeisterung profaner Natur und speziell auf die moralischen Impulse bezogen; ihre Energie läßt sich gewissermaßen rationell

anwenden, d. h. auf gesellschaftlich nützliche Zwecke hinlenken. Die Genieapostel verherrlichen den Überschwang feuriger Seelen, ohne das Motiv der praktischen Weltveränderung (das ihren Überschwang rechtfertigen könnte) explizit in den Vordergrund zu rücken. Die Normalaufklärer verstehen und rehabilitieren jenes seelische Potential im Hinblick auf seine erwünschten sozialen Auswirkungen, als Tugendeifer, Philanthropie, Patriotismus usw. (freilich steht das Lob solcher Hochgefühle oft recht unvermittelt neben den Ermahnungen einer moderaten, hausbackenen Vernünftigkeit).

Zur Synthese gelangen diese beiden Haltungen vornehmlich bei Schubart; denn er verkörpert selbst den enthusiastischen Geist des Sturm und Drang in aller Heftigkeit und verwendet zugleich den Enthusiasmus-Begriff eindeutig in einem moralisch-politischen Sinne; für Schubart ist die antidespotische Lösung Freiheit und Vaterland der würdigste Gegenstand der Begeisterung.



### 1. Schubart und die Deutsche Chronik

Kein Autor des Sturm und Drang hat den Enthusiasmus-Begriff so sehr mit politischer Bedeutung aufgeladen wie Christian Friedrich Daniel Schubart. Enthusiasmus – das ist für ihn die republikanische Leidenschaft der „Alten“, der Freiheitswille der Amerikaner im Unabhängigkeitskrieg, später die revolutionäre Begeisterung der Franzosen, und schließlich auch der Bekennermut des Einzelkämpfers, wie Schubart selbst ihn am besten repräsentiert. In der „Teutschen Chronik“, die er von Anfang 1774 bis zu seiner Einkerkerung im Januar 1777 zweimal wöchentlich herausgab, hat der schwäbische Publizist, das eigene enthusiastische Temperament bewußt hervorkehrend, bei seinen Lesern und Landsleuten patriotische Gesinnung zu wecken versucht.

Schubart liefert in seinem Journal keine eigentlichen Rezensionen, obwohl er gern die Werke Klopstocks und der jungen Dichter-Genies feiert; theoretische Schriften werden nur selten angezeigt. Aber wenn ein Buch spontane Zustimmung bei ihm auslöst, dann befaßt er sich auch ausführlicher damit; nicht in Form einer kritischen Beurteilung, vielmehr in einer Art hymnischer Paraphrase. Typisch dafür ist die Präsentation von Herders programmatischer Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“: Schubart schöpft daraus den ersten Artikel der Nummer vom 4. Mai 1775, betitelt „Wunden unsers Jahrhunderts“, welcher zunächst wie eine freie Betrachtung des Herausgebers erscheint und ziemlich spät erst seine Veranlassung durch jene Schrift verrät. Genau wie Herder mit seiner Polemik gegen die „Schmeichler ihres Jahrhunderts“, möchte Schubart sein eigenes Jahrhundert eher schmähen, weil sich hinter der selbstgefälligen Aufklärung bloß Mangel an Seelenstärke und Freiheitsliebe, Unfähigkeit zum Handeln verberge. Die alten Völker ragen weit über die Europäer des absolutistischen Zeitalters – „uns Europäer mit dem hellen lichten Kopfe und dem eiskalten Herzen, mit unsrer scheinbaren Stärke und wirklichen Todesschwäche und Ermattung unter Unglauben, Despotismus und Üppigkeit“.¹

Auf gleiche Weise stellt Schubart am 28.11.1776 die Schrift „Über Schwärmerei, Toleranz und Predigtwesen“ von Stoltz (alias Joseph Gedeon Kr.) vor. Er preist das Buch in den höchsten Tönen und verteidigt es gegen eine abfällige Rezension; aber vorgeschaltet ist eine längere Betrachtung, bei der er sich von den zentralen Passagen dieser Schrift direkt hat inspirieren lassen:

Eine von den größten Untugenden unsres Zeitalters ists, daß sich gewisse Philosophen und sogenannte Theologen einen Richterstuhl von Eisrinden erbaut haben, sich drin breit setzen und mit vieler Gravität zu behaupten suchen: Räsonnement sei mehr als Sentiment, Kälte mehr als Wärme, Schwäche mehr als Stärke, der halbe Mensch mehr als der ganze, oder, der da scheid und trenne mehr, als der alles beisammen läßt. Daher die unausstehlich kalten Schneephilosophien, daher die frostigen Plappereien auf der Kanzel, daher die gefrorenen Poetereien, daher der Todesschlaf unsrer Nation im Schneetal, und daher der sichtliche Verfall der einfältigen Größe und verborgnen Stärke der Alten. Hören doch die Eismänner nicht auf zu schreien: Ertöt die untern Seelenkräfte, lös Gefühl in Räsonnement, Lieb' in Abstraktion, Imagination in feinen Duft, Fantasie in Schaum auf und laß alles – Vernunft sein. Es ist also wirklicher Segen des Himmels, wenn Männer auftreten, mit Kraft von oben ausgerüstet, und es wagen, einzudringen in den Lichttempel voll Eiszapfen, die Schmach der verstümmelten Menschheit zu rächen und sie anzuglühen, die Kalten, bis sie tröpfelnd zerinnen und dahinfließen in ihr Urelement – Wasser.<sup>2</sup>

Ein Vergleich dieses Textes mit dem zitierten Passus von Stoltz (s. unten S. 163) zeigt die Übernahme zahlreicher Formulierungen, die Abhängigkeit ist ganz offensichtlich, aber es kommt auch ein völlig neuer Aspekt hinzu. Es handelt sich um eine einfühlende Paraphrase, nicht um ein Plagiat, zumal Schubart das benutzte Gedankenmaterial durch seinen plastischen Stil in ein Plädoyer von viel größerer Überzeugungskraft verwandelt hat. Unverwechselbar ist seine Handschrift, wenn er die Schnee- und Eismetaphorik sogleich mit einem politischen, patriotischen Sinn erfüllt: die frostigen Produkte der Philosophen, Prediger und Literaten zeugen letzten Endes nur von der Erstarrung der deutschen Nation. Anders als Kleuker, für den sich ja der Genius Deutschlands bereits aus dem

Schlaf herausarbeitet, kann Schubart noch kein Erwachen aus dem „Todesschlaf“ bemerken, solange sich in dem despotisch zerstückelten Körper des Reichs kein Nationalbewußtsein regt. Der Publizist kann sich die Ehrenrettung der Gefühlsenergien und speziell das einprägsame Bild vom Eistempel ohne weiteres aneignen, weil er seine ureigensten Gedanken wiederzufinden glaubt; und in der Tat entsprechen die Tiraden von Stolz im allgemeinen der längst verkündeten Weltanschauung Schubarts, nur fehlt ihnen die politische Dimension, um welche dieser sie mit einer kleinen, aber signifikanten Wendung ergänzt. – Die gleichen Begriffe setzen unterschiedliche Ideen und Assoziationen (oder „Nebenbegriffe“, wie man im 18. Jh. sagt) frei; so z. B. der Terminus „Unglaube“. Schubart lehnt den Unglauben entschieden ab, er ist für ihn Ausdruck eines moralischen Defizits, aber es liegt ihm fern, die Glaubenskraft ausschließlich auf religiöse Heilserwartungen zu richten, wie es Apologeten der Schwärmerie aus dem Lager Lavaters tun. Eine prägnante Formulierung lautet: „Unglaube macht nicht stark, sondern schwach; daher ist ein Schwärmer viel tätiger, unternehmender, größer; dies bezeugen einzelne Menschen wie ganze Nationen.“<sup>3</sup> Den Zusammenhang bildet ein Vergleich der Französischen mit der großen Englischen Revolution (im Jahrgang 1790 der „Chronik“); Schubart denkt also an Cromwell, die Puritaner und Nonkonformisten. Indem er so religiöse Überzeugung und revolutionäre Tatkraft als unzertrennlich auffaßt (wie es auch mit der ursprünglichen Bedeutung von „Schwärmertum“ zusammenstimmt) und gerade in solcher Verknüpfung positiv bewertet, gibt er selbst dem Begriff des Glaubens bzw. Unglaubens eine gewisse politische Färbung.

Die Wärme der Empfindung, das Feuer der Beredsamkeit, die patriotische Glut stehen bei Schubart von jeher im scharfen Gegensatz zum Despotismus, der durch Eiskälte, Phlegma und Lethargie („Todesschlaf“) gekennzeichnet ist. Immer wieder reflektiert Schubart seine eigene Rolle als Journalist und beklagt seine eingeschränkten Wirkungsmöglichkeiten: die Schere der Zensur beschneidet ihm die Flügel, seine Flamme droht an der Kälte des absolutistischen Regimes zu ersticken. Der Enthusiasmus des Chronisten für Wahrheit, Freiheit und Vaterland kann sich nicht ungehindert mitteilen, weil solches Ungestüm als ruhestörend und polizeiwidrig gilt. Die so gebrauchte Feuer-Metaphorik wird bei Schubart fast zum Stereotyp. – Im 1. Stück der Deutschen Chronik für 1775 wünscht er sich zum neuen Jahr von der Vorsehung:

Vorsicht! gib mir weit mehr ungestümes Feuer in Busen, daß die Wahrheit nicht kalt wie Wasser von der Felsenwand, sondern heiß, siedheiß wie Lava am Vesuve von mir herab ströme! Wills alsdann nicht achten, wenn der Dümmling wider mich schreit, wenn der Fanatismus mich angrinst, die Schüler des Aberglaubens in den Hüllen der Nacht auf mich lauern; – ists nur wahr, ists nur vaterländisch, was ich geredt habe.<sup>4</sup>

Aber dieser fromme Wunsch ist angesichts der unfreien Verhältnisse kaum durchzuhalten. Noch im selben Monat (Jänner 1775) heißt es:

Ist der frei, der Flamm' im Busen fühlt, der wie der Vogel Jupiters gen Himmel fliegen möchte, dem man aber mit der kalten Schere einer phlegmatischen Regierungsform die Flügel stutzt? Ich liebe mein Vaterland; ein heißer, heißer Gedanke brennt mich aufm Herzen; laßt mich ihn heraussagen vorm Volk, aushauchen diese patriotische Glut! – Halts Maul, sagt ein Scherge der Gerechtigkeit. Da steh ich dann, und die Flamme versengt mich.<sup>5</sup>

Am 19. Juni 1775 macht Schubart die Rolle der Zeitungsschreiber erneut zu seinem Thema; der Leitartikel, überschrieben „Zeichen der Zeit“, befaßt sich erst satirisch, dann pathetisch mit den Zeitungen wie sie sind und wie sie sein sollten. Das Problem der Publizisten besteht darin, daß alles wirklich Interessante „unter die Rubrik von Staatsgeheimnissen“ gehört, weshalb ihre Erzeugnisse unvermeidlich so langweilig und schläfrig ausfallen. Die immer wiederkehrenden nichtssagenden Nachrichten werden zu einem Musterartikel verarbeitet, der quasi als „Universalmedizin“ zu gebrauchen ist: „Seine Majestät oder seine Durchlaucht befinden sich in allerhöchstem und höchstem Wohlergehen. Sie lassen sich das Wohl ihrer Untertanen außerordentlich angelegen sein. Die Völker wurden gemustert. Ein Galatag wurde gefeiert. Dieser oder jener Fremde ist angekommen.“ Usw. Dieser Artikel sei wie der hundertjährige Kalender zu verwenden. Denn unsere Zeitungen seien bloß „wiederläufige Gewäsche von Alltagsgeschichten und Lobsprüchen auf Regenten“. Und nun der Gegenentwurf: „Den Zeitungsschreiber möcht ich sehen, der vors Publikum hinträte und mit Gewitterberedsamkeit spräche: Dieser Fürst legt seinen Untertanen unerträgliche Lasten auf; jener Staat verkennet die Grundgesetze der Menschlichkeit; dort

klirren die Fesseln des schrecklichsten Despotismus;“ usw. usf. Hier stellt sich jedoch die Frage, ob man zum freiwilligen Märtyrer werden soll:

Eine solche Zeitung möcht ich lesen. Aber wo ist der Curtius, der sich fürs Vaterland in Pestschlund stürzt? Wo ist der Märtyrer, der mit vaterländischer Glut im Gesicht auch den Fürsten heiße Wahrheiten ins Antlitz spricht? Da heißtts immer; Setz dich hin, Zeitungsschreiber, sei kalt wie Alpenschnee und schreib, was die Handwerksbursche auf den Bierbänken leiern (...).<sup>6</sup>

Der Beginn des Amerikanischen Unabhängigkeitskrieges gibt Schubart Gelegenheit, seinen Blick vom despotischen Europa abzuwenden, wo die „patriotische Glut“ nur von Einzelkämpfern am Leben erhalten wird, und einen neuen Kontinent ins Auge zu fassen, wo sich der Enthusiasmus zum geschichtsträchtigen Massenphänomen entwickelt. Der Hauptartikel „Amerika“ vom 20.05.1776 macht diese Umorientierung direkt thematisch. Anfangs ist wieder vom Dilemma der Zeitungsschreiber die Rede, welche bei der Geheimpolitik der Kabinette keine brauchbaren Informationen erlangen können: „Die Großen verschließen sich ins Kabinett wie in ein Pandämonium, und niemand weiß, was sie drin ratschlagen.“ Aber das entschuldigt nicht die devoten Schmeicheleien, mit denen sich die Journalisten normalerweise zu behelfen versuchen; Schubart fällt das vernichtende Urteil: „Unter allen kriechenden Kreaturen des Erdbodens ist der Zeitungsschreiber die kriechendste.“ Und: „Alle unsere Schriften haben das Gepräge unsers sklavischen Jahrhunderts, und die Zeitungen am meisten.“ Bei dieser Sachlage kann man nichts Besseres tun, als über Amerika zu berichten: „Dort gibts doch noch Menschen, die's fühlen, daß ihre Bestimmung nicht Sklaverei sei, die mit edlem Unmute das Joch eines herrschaftlichen Ministeriums vom Nacken schütteln und diesen Volkseinigern bald zeigen werden, daß man ohne sie leben könne.“<sup>7</sup>

Schubart hat schon sehr früh auf die Ereignisse in Nordamerika aufmerksam gemacht (zunächst noch unter der Rubrik „England“) und den Kampf der „Kolonisten“ oder „Provinzialen“ mit nicht nachlassender Anteilnahme verfolgt. Bereits am 6. Februar 1775 schreibt er: „Die Kolonien sind wirklich in den Waffen. Wer weiß, was ein Volk, das aus drei Millionen Seelen besteht, vom Geiste

der Freiheit beflammt, tun kann, wird über die Lage der amerikanischen Angelegenheiten mit den Briten zittern.“<sup>8</sup> Eine große entscheidende Revolution scheine bevorzustehen. Am 14. August 1775 heißt es: „Die Amerikaner fechten sehr gut, weil sie der Enthusiasmus vor die Freiheit befeuert.“<sup>9</sup> Solche revolutionäre Begeisterung, die sich konkret vor allem als militärische Tapferkeit der in den Waffen ungeübten Bürger bewährt, wird nun zum Leitmotiv aller Kommentare über den Unabhängigkeitskampf. Vollendet Ausdruck findet die Idee am 25. Dezember 1775:

Unbegreiflich ist mir die Art, mit welcher man sich in diesen bürgerlichen Krieg stürzte und Völker zu den Waffen reizte, die vom Enthusiasmus der Freiheit belebt, es mit jedem gedungenen kaltblütigen Söldner aufnehmen. Hier der Sohn der Freiheit mit dem Flammenblicke, der gehobnen Brust, dem gezückten Schwerte; und dort der durch Handgeld und Trommelschlag zum Soldaten genötigte Brite – welch ein Kontrast!<sup>10</sup>

Schubart nimmt mit dieser Gegenüberstellung der freien Bürger und der gemieteten Söldner ein Argumentationsmuster vorweg, das später, in den Kriegen der europäischen Koalition gegen die Französische Republik, unzählige Mal wiederholt und abgewandelt werden wird (s. Kap. VII, 3). Der Gedanke drängte sich zwar durch Beobachtung des aktuellen Geschehens unmittelbar auf, aber durch das Bildungserlebnis der idealisierten alten Republiken war ihm auch schon der Boden bereitet. Der Chronikschreiber beruft sich also, wie zu erwarten stand, auf die klassischen Vorbilder: „Der Heroismus entflammt die Alten wie die Jungen, und man siehts an dem Beispiele der Griechen, Römer, Karthaginenser, Holländer, Schweizer, zu welchem Gipfel von Hoheit und Größe Freiheitsliebe den Menschen erhebe. Ich bin 62 Jahr alt, schreibt einer aus Philadelphia, und gehe täglich zweimal auf den Exerzierplatz. (...) Wir kennen keine andere Lösung mehr als Freiheit oder Tod.“<sup>11</sup>

Auf merkwürdige Weise verknüpft Schubart (der selbst von pietistischen Neigungen nicht frei war) den politischen Sinn des Enthusiasmus-Begriffs wieder mit seiner alten theologischen Bedeutung. Für ihn scheint religiöses Schwärmetum nach wie vor ein günstiger Nährboden für revolutionäre Entschlossenheit zu sein:

Die deutschen Prediger in Philadelphia sehen diesen ganzen Krieg mit apokalyptischer Brille an. Die Offenbarung Johannis ist ihr Orakel, das sie um Rat fragen, und sie finden wie Magister Sebaldus Nothander alles drin, was sie wollen. Die Briefe, die sie an ihre Brüder, die Herrnhutische Kreuzluftvögelein nach Deutschland schreiben, sind ungemein lustig zu lesen. Weh den Briten, wenn der Enthusiasmus dieser Leute zusamm fährt und auf Freiheitsgefühl gelenkt wird!<sup>12</sup>

Zunächst ist der Enthusiasmus „dieser Leute“ bloß sektiererisch-spekulativer Natur, aber er kann leicht in praktische Wirksamkeit umschlagen. Der Schlußsatz formuliert die altbekannte Idee, daß der in Mystik sich verirrende religiöse Überschwang für bessere Zwecke, konkret hier für den Freiheitskampf, in Dienst genommen werden könnte. Trotz der ironischen Distanz, die Schubart zu den apokalyptischen Predigern hält, sieht er keinen Grund, die religiösen Wurzeln des Enthusiasmus gänzlich zu kappen, um seine moralisch-politischen Kräfte zu entfalten. Schon einige Monate zuvor hatte er als Besonderheit der Nordamerikaner herausgestellt, daß ihre Begeisterung sich auf die beiden Gebiete gleichermaßen erstrecke und die beiden Quellen vereinige:

Der Charakter der Kolonisten hat ganz was Eignes, eine Art von pietistischem Heroismus, wie wann Herrnhut und Sparta in eins zusammenflösse. Die Lieder, womit sie sich stärken, sind alle so mystisch-heroisch, so zinzendorfisch-tyräisch, daß sie an Ton und Einkleidung ihresgleichen nicht haben.<sup>13</sup>

Der Chronikschreiber mag das spezifische Gewicht der Herrnhutischen Brüdergemeinde überschätzen (oder nur zum besseren Verständnis übertreiben, da die Pietisten bei seinen Lesern bekannter waren als etwa die Quäker): so bleibt doch die Tatsache, daß die umkämpften Provinzen mit Vorliebe von Anhängern verfolgter Konfessionen und Sekten besiedelt worden waren, bei denen die Erringung der politischen Freiheit natürlicherweise mit der Wahrung der Religionsfreiheit verknüpft und motiviert sein mußte. Jedenfalls erfüllt es Schubart mit Befriedigung, den Enthusiasmus in seinen beiden Haupterscheinungsformen am Werk zu sehen: als verinnerlichte Glaubenskraft und als Republikanertugend zugleich.

Exakt zur gleichen Zeit stellte auch Johann Karl Wezel in seinem Roman „Belphegor“ (1776) einen Zusammenhang zwischen dem Problem des Enthusiasmus und dem beginnenden amerikanischen Unabhängigkeitskrieg her. Dieses Werk ist eine Art philosophischer Desillusionsroman in der Nachfolge des „Candide“; das Handlungsschema und die Hauptfigur lehnen sich deutlich an Voltaires Vorbild an. Wie Candide ist Belphegor ein weltfremder Naiver und betätigt sich immer wieder als enthusiastischer Weltverbesserer. Seinen Charakter bestimmt „dieses feurige enthusiastische Gefühl der Menschenliebe, dieser Schwung der Einbildungskraft“.<sup>14</sup> Aber durch zahllose Mißgeschicke wird ihm eine angemessenere Menschenkenntnis eingebleut, sein überspanntes Weltbild ernüchtert und sein philanthropischer Tatendrang gebremst. Am Ende begnügt der abgekühlte Belphegor sich damit, wie Candide „seinen Garten zu kultivieren“, d. h., sein Landgut in Nordamerika zu bewirtschaften. Aber dieses halbwegs idyllische Schlußtableau bleibt doch nicht das letzte Wort des Erzählers. Denn der allerletzte Absatz lautet:

Kaum drang zu Anfang des gegenwärtigen Krieges das Gerücht bis in die Kolonie, daß jeder Kolonist für die Freiheit wider ein unterdrückendes Vaterland fechten müsse, als Belphegor sein Enthusiasmus von neuem ergriff; er riß sich, ungeachtet aller Vorstellungen seines Freundes Fromals, der ihn mit Gewalt und mit List zurückhalten wollte, aus seinen Armen und ward unter einem andern Namen einer von den Vorfechtern der kolonistischen Armee. – ER war es, der einige der kernhaftesten Reden in einigen Versammlungen hielt; ER erlangte etliche ansehnliche Vorteile über die Engländer; der Ausgang des Krieges wird lehren, wer von beiden Teilen Recht behalten, und ob Belphegor als Patriot und Menschenfreund allgemein bekannt werden, oder im Streite für die Freiheit ungerühmt umkommen soll.<sup>15</sup>

Mit dieser Schlußwendung wird zwar nicht die Gesamtstruktur des Romans verändert, wohl aber eine neue Perspektive eingeführt: bei aller Desillusionierung bietet sich doch noch ein Anlaß zur Hoffnung. Die bedingte Zuversicht gründet sich nicht auf ein erfundenes Motiv, sondern auf das aktuellste Zeitgeschehen, welches am Ende in die Romanfiktion einbricht und sie fragwürdig macht. Der

Unabhängigkeitskampf selbst in seiner Anfangsphase kann und soll nicht fiktional dargestellt werden; zumal ein so massiver Wirklichkeitsbezug durchaus nicht zu jener experimentellen Romanform paßt, die reihenweise und mit größter Willkür Extremsituationen schafft, um typische menschliche Verhaltensweisen bloßzulegen, die also nur in den Charakteren, nicht jedoch in der Handlungsführung dem Wahrscheinlichkeitsprinzip ihren Tribut zollt. Übrigens gibt Wezel auch im Schlußabsatz seine ernüchternde Haltung nicht auf, indem er den Nachruhm der Fechter für die Freiheit vom materiellen Erfolg ihrer Sache abhängig macht.

Mit der letzten Wendung dieses Romans wird vor allem die Funktion des Enthusiasmus neubestimmt. Während Belphegors „idealischer“ Überschwang bis dahin wirkungslos verpuffte und nach stets wiederholten kalten Güssen völlig erloschen zu sein schien, entzündet sich sein Enthusiasmus nun endlich an einer Sache, die aus dem Boden der Wirklichkeit selbst hervorgewachsen ist. Es handelt sich nicht mehr um weltfremde Versuche zur moralischen Besserung der Menschen, sondern um die Schaffung besserer gesellschaftlicher Verhältnisse durch gemeinsame Kraftanstrengung. Die seelische Energie der Titelgestalt wird auf ein konkretes, nützliches und erreichbares Ziel gelenkt. Ein diffuser Drang zur Menschheitsbeglückung verwandelt sich in politische Tatkraft: der wahre Enthusiasmus erweist sich letzten Endes als Hebel der Befreiung vom Despotismus.

Schubart war nicht der erste, bei dem „Enthusiasmus“ vorzugsweise auf „Patriotismus“ reimte. Seine schwäbischen Landsleute Moser und Abbt hatten schon in den frühen sechziger Jahren eine enge Beziehung zwischen den beiden Begriffen hergestellt. Friedrich Karl v. Moser beklagte in seiner Schrift „Vom deutschen Nationalgeist“ (1765) den Mangel an patriotischer Gesinnung beim einfachen Volk:

Wenn man in Engelland Kohlenbrenner und in Holland Karrenschieber, in Schweden den Bauern und in der Schweiz den Schäfer von Nationalrechten mit Vernunft und Enthusiasmus sprechen hört, so ist in Deutschland nur etwa noch hie und da ein Reichsstädtischer Bürger, der an seinen Nachbarn mit einer gewissen Angelegenheit des Gemüts die Frage ergehen läßt: Wie sieht's jetzt in Deutschland aus?<sup>16</sup>

Es versteht sich, daß hier die Wertigkeit des Enthusiasmus qua politische Anteilnahme durch seine umstandslose Anbindung an die Vernunft noch erhöht wird. – Moser hatte die verheerenden Wirkungen des siebenjährigen Krieges vor Augen, als er einer Wiederbelebung des Reichspatriotismus das Wort redete; aber der Versuch, Nationalbewußtsein auf der Grundlage der alten Reichsverfassung, jenes völlig überlebten monströsen Gebildes zu wecken, war von vornherein aussichtslos.

Im Unterschied dazu wollte Thomas Abbt, damals Professor in Frankfurt/Oder, mit seiner Schrift „Vom Tode für das Vaterland“ (1761) den preußischen Patriotismus in der Endphase des siebenjährigen Krieges stärken. Er steckte jedoch in einem anderen Dilemma, weil er um der Sache willen zwei als unvereinbar geltende Begriffe zusammenzwingen mußte. Abbt sagt ganz offen, daß nach der vorherrschenden Meinung nur eine Republik, nicht aber eine Monarchie als Vaterland im eigentlichen Sinne zu bezeichnen sei, daß nur der Republikaner Vaterlandsliebe besitze.<sup>17</sup> Diese Auffassung ist für ihn ein Vorurteil, und er sucht nachzuweisen, daß „Untertanen“ ebenso wie Staatsbürger von der Idee des Vaterlands begeistert werden können. Solche Argumentation hatte jedenfalls keinen dauerhaften Erfolg, wie spätere Schriften zum gleichen Thema beweisen.<sup>18</sup> Für unsere Zwecke mag das Problem der Monarchie vernachlässigt werden; interessant ist vor allem die Art, wie aus dem geschickt entfachten Patriotismus die erwünschte Todesverachtung hervorgeht. Hier zeigt sich ein nachhaltiger Einfluß von Helvétius, dessen Name freilich in den Fußnoten versteckt wird.<sup>19</sup> Zunächst sind die Leidenschaften im allgemeinen zu rehabilitieren.<sup>20</sup> Dann folgt die besondere Anwendung: die Liebe fürs Vaterland muß „bis zur Leidenschaft anwachsen“, um die Furcht vor dem Tode zu überwinden, sie muß geradezu „schwärmerisch“ werden.<sup>21</sup> Abbt macht nun den Begriff des Enthusiasmus selbst thematisch und sucht ihm das Odium des Unvernünftigen zu nehmen:

Man setzt gemeinlich dem Enthusiasmus die vernünftige Überlegung entgegen, und wer die letztere besitzt, dünkt sich nicht selten über den Enthusiasten weit erhaben. Er sieht auf ihn mit Mitleiden herunter, ob es gleich ausgemacht ist, daß keine große Unternehmung ohne dergleichen Begeisterung jemals zu Stande gekommen. *Nemo vir magnus sine aliquo afflatus divino unquam fuit.* Tullius.<sup>22</sup>

Diese Sätze formulieren genau die Ansicht, welche sich in der Aufklärung allmählich durchsetzt und schließlich zum Gemeinplatz wird: ohne recht verstandenen Enthusiasmus kann es weder große Männer noch große Taten geben. Allerdings beurteilt auch Abbt die Begeisterung nicht als Wert an sich, sondern funktional nach ihrem Nutzen für die Gesellschaft:

Wenn die Begeisterung, oder der Enthusiasmus, der Zustand der Seele ist, worin sie sich über ihre gegenwärtigen und gewöhnlichen Verbindungen hinaussetzt, mit Phantasien beschäftigt, sich daraus eine neue Art von Schönheit verschafft und, durch diese Schönheit ebenso stark als durch eine sinnliche gerührt, die erforderlichen Handlungen unternimmt, um zu ihrem Besitze zu gelangen: so kommt es bloß auf die richtige Bestimmung der verschiedenen hier angeführten Stücke an, um den Enthusiasmus entweder zur erhabenen Weisheit oder zur niedrigen Torheit zu machen.<sup>23</sup>

Z.B. ist der erotische Enthusiasmus oder Liebeswahnsinn, wie er der Sappho zugeschrieben wird, bloß närrisch.<sup>24</sup> Demgegenüber hat der Enthusiasmus der Vaterlandsliebe „nichts Törichtes“ an sich und erregt keinen Anstoß beim „Weisen und Helden“.<sup>25</sup> Es geht also nur um die gemeinschaftsbildende Wirkung jener seelischen Energie; und da ein solcher Enthusiasmus gleicherweise religiöse wie politische Motive haben kann, ergibt sich für seine stärkste Ausprägung, den Todesmut, die beliebte Parallelie zwischen den christlichen Märtyrern und den sich aufopfernden Patrioten.<sup>26</sup>

## 2. Wider die „Schwärmerei unserer Zeiten“

In den achtziger Jahren häufen sich die Klagen über das Wiederaufleben und Überhandnehmen der „Schwärmerei“. Ein neuer Wunderglaube scheint sich wie eine ansteckende Krankheit auszubreiten. Allenthalben ist die Rede von Erscheinungen und Geisterbeschwörungen, von Weissagungen oder Wahrsagerei, von Gespenstergeschichten und Wunderheilungen. Man beschäftigt sich mit Mystik, Kabbala und Theosophie, man versucht sich in Theurgie, Magie

und Alchimie (Goldsucherei). In großer Zahl treten Quacksalber, Scharlatane, Hochstapler auf und wetteifern um die Gunst des staunenden Publikums; sie liefern zeitgemäßes Anschauungsmaterial für das aufklärerische Motiv „Betrüger und Betrogene“. Zur Kennzeichnung aller dieser Phänomene ist der Begriff „Geisterseher“ bzw. „Geisterseherei“ außerordentlich beliebt. Die Schelte der neumodischen Schwärmerei knüpft sich an einige typische, ständig wiederkehrende Namen. Da ist zunächst der verstorbene Swedenborg, der Erforscher der Geisterwelt, der abgeschiedenen Seelen und ihrer Hierarchien, dessen Erbe von einer wohlorganisierten Gesellschaft verwaltet wurde. (Kant hatte sich bereits 1766 in seinem witzigen Essay „Träume eines Geistersehers“ mit ihm auseinandergesetzt; Swedenborgs Hauptwerk „Arcana caelestia“ nannte er schlicht „acht Quartbände voll Unsinn“.) In der Nachfolge des schwedischen Visionärs stand der französische Theosoph Saint-Martin, dessen Buch „Des Erreurs et de la Vérité“ (1775) von den Aufklärern gern als neuestes Beispiel für einen Wahnsinn, der Methode hat, zitiert wurde. Spektakulärer war freilich ein Okkultismus mit praktischer Anwendung. Der katholische Geistliche und Wunderdoktor Gaßner erregte schon in den siebziger Jahren Aufsehen. Die achtziger Jahre gehörten vor allem Mesmer, dem Propheten des „tierischen Magnetismus“, der vermittelte Hypnose, oft verbunden mit Somnambulismus, alle möglichen Gebrechen zu kurieren vorgab (als ein weiterer Verfechter des „magnétisme animal“ wird häufig Puységur erwähnt). Die reinen Abenteurer und Hochstapler vom Schlag eines Cagliostro oder Grafen Saint-Germain hatten unwahrscheinliche Erfolge in ganz Europa, besonders an Fürstenhöfen und in hochadligen Kreisen. Den Hang zum Irrationalen begünstigte natürlich auch Lavater, der für seine Person zwar keine eigentlich wundertätigen Fähigkeiten beanspruchte, aber als wundersüchtiger Psychagoge von beträchtlichem Prestige alle neuen Erscheinungsformen der „Schwärmerei“ begierig aufgriff und weitertrug; er verbürgte sich für die mirakulösen Heilerfolge Gaßners, warf sich dann mit Inbrunst auf den Mesmerismus und glaubte bis zuletzt an die Gaukeleien des Erzscharlatans Cagliostro.

Das Schlagwort „Schwärmerei“, in der Regel ergänzt durch „Aberglauben“, verdeckte in gewisser Weise die Spezifik der zeitgenössischen vernunftfeindlichen Strömungen, indem es immer wieder unpassende Reminiszenzen aus der Kirchen- und Ketzergeschichte wachrief. Die genannten Begriffe ließen sich

zwar im profanen, d. h. psychologischen Sinne verstehen, als Einbildung, Selbsttäuschung, Leichtgläubigkeit; aber ihr herkömmlicher theologischer Gehalt drängte sich stets von neuem auf und verführte dazu, den Kampf zwischen der Aufklärung und dem Obskuratorismus in überlebten konfessionellen Kategorien zu denken. Insbesondere die Berliner Aufklärer witterten überall „kryptokatholische“ Bestrebungen und denunzierten als deren Hauptagenten ehemalige Mitglieder des (seit 1773 aufgelösten) Jesuiten-Ordens, welche angeblich auch die treibende Kraft im gegenaufklärerischen Geheimorden der Rosenkreuzer sein sollten. Nun gab es zwar schwerwiegende obrigkeitliche Repressionen, die solchen Verdacht nähren konnten: das Verbot des radikalaufklärerischen Illuminatenordens in Bayern 1785 wurde zweifellos von Ex-Jesuiten betrieben, das berüchtigte Religions-Edikt in Preußen 1788 veranlaßten die Rosenkreuzer Wöllner und Bischoffwerder. Dabei ging es aber um eine Stärkung der kirchlichen Orthodoxie schlechthin, der protestantischen ebenso wie der katholischen, um die ideologische Hegemonie der Aufklärung zurückzudrängen und ihren befürchteten politischen Auswirkungen vorzubeugen. Diese Gegenoffensive im Namen der „Religion“ und des „Glaubens“ verfolgte keine konfessionellen Absichten, beförderte auch nicht ein universal gesinttes und tätiges Christentum, sondern mobilisierte alle irrationalen Reserven gegen den Vormarsch der Aufklärung. Der heute übliche Begriff „Irrationalismus“ hat immerhin den Vorteil, den Kern der Sache unabhängig von ihren religiösen Verbrämungen zu benennen. In der Tat ist schwer einzusehen, was etwa die sensationellen Wunderkräfte des „tierischen Magnetismus“ für diese oder jene christliche Lehrmeinung beweisen sollten. Dagegen waren sie hervorragend geeignet, die Gemüter dem Prinzip einer vernünftigen Welterklärung abspenstig zu machen. – Sektierische Gruppenbildungen und kryptokatholische Tendenzen, Proselytenmacherei und Wunderglaube: für derartige Phänomene bot sich das Schlagwort „Schwärmerei“ geradezu an; dahinter steckte jedoch keine irgendwie produktive religiöse Energie, und das kontroverstheologische Erbgut jenes Begriffs wurde zunehmend obsolet. Die bewußten Vorkämpfer des Irrationalismus wollten einfach einen politisch-ideologischen Damm gegen die Aufklärung errichten, welche die feudalabsolutistischen Herrschaftsverhältnisse unmittelbar in Fage zu stellen schien. Schon Jahre vor dem Beginn der revolutionären Erschütterungen wurde der Boden für eine restaurative Politik bereitet.

Im „Göttingischen Magazin der Wissenschaften und Litteratur“ erschien 1782 ein Aufsatz „Über die Schwärmerei unserer Zeiten“,<sup>27</sup> konzipiert als Schreiben an den Herausgeber Lichtenberg, der um eine eigene Stellungnahme gebeten wird.<sup>28</sup> Verfasser des anonymen Beitrags war Joh. Albert Heinrich Reimarus, der Hamburger Arzt und Sohn des Lessingschen „Fragmentisten“. Seine Darstellung kann man nicht gerade tiefschürfend nennen, aber er liefert in großer Anzahl die typischen Stichworte der Polemik. Zur Einleitung oder Einstimmung wird der Kampf zwischen Licht und Finsternis beschworen:

Von Goten, Vandalen, Langobarden, Sarazenen und allen wilden Völkern haben wir nicht mehr zu befürchten, daß sie das Licht der Vernunft und der Wissenschaften wieder auslöschen und Finsternis über Europa verbreiten möchten. Aber ein innerer Feind, dessen man sich nicht versiehet, den wir hegen und pflegen, der im Nebel wandelt und dicken Nebel um sich verbreitet, scheint uns mit dieser Gefahr zu beschleichen. Es ist die überhandnehmende Seuche der Schwärmerei; denn wer noch Augen hat, zu sehen, der schaue um sich, wie diese Träumereien sich jetzt ausbreiten und dem hellen Lichte der Vernunft Trotz bieten.<sup>29</sup>

Für den Normalaufklärer ist die Geschichte vor allem ein Arsenal der Unwissenheit: „Die Finsternis voriger Jahrhunderte wird wieder zurückgerufen.“<sup>30</sup> Das Schlagwort „Schwärmerei“ induziert fast regelmäßig schiefe historische Vergleiche mit alten Ketzer- und Sektiererbewegungen: „Denn was Fanatismus, der Vernunft verachtet, vermögend sei, haben ja die Wiedertäufergeschichten und die Schwärmerien aller Zeiten und Völker gezeigt.“<sup>31</sup> Inwiefern kann etwa „Zinzendorfs schwärmerische Sekte“, das Phänomen „Empfindsamkeit oder vielmehr Empfindelei“,<sup>32</sup> überhaupt der ganze Komplex des zeitgenössischen Irrationalismus in einen wesentlichen Zusammenhang mit den Wiedertäufern gebracht werden? Derartige Parallelen erscheinen vollends absurd, wenn man bedenkt, daß unter dem Etikett „Schwärmer“ auch die reaktionären Rosenkreuzer mit den sozialrevolutionären Wiedertäufern in einen Sack zu stecken wären. (Der beliebte Hinweis auf die Wiedertäufer ist nicht nur platt, sondern konformistisch, da alle Sünden wider die Vernunft den ohnehin schon verbrannten Ketzern angelastet werden. Viel konsequenter war der ältere Reimarus, wenn

er die Grundlagen der Schwärmerei ohne Unterschied in allen Offenbarungsreligionen angelegt fand, also schon in den orthodoxen Lehrbegriffen den Keim aller häretischen Verirrungen aufspürte.) Bei den Normalaufklärern darf man keine Auskunft über die spezifischen Ursachen und Erscheinungsformen der Schwärmerei in ihrer eigenen Epoche erwarten. – Reimarus d. J. macht sodann Vorschläge, wie die Verteidiger der gesunden Vernunft mehr Einfluß gewinnen könnten. Sie sollten „mit vereinten Kräften“ vorgehen, aber ihre Namen müßten „äußerst verschwiegen bleiben“, da ein solches Unternehmen gefährlich sei; Lichtenbergs Magazin könnte zum Vehikel ihrer gemeinsamen Bemühungen dienen.<sup>33</sup> Gedacht ist also an eine lose Gruppenbildung um ein publizistisches Organ. Der Autor empfiehlt ferner, sich besonders an die noch unbefangene Jugend zu wenden und immer das Lächerliche in den verschiedenen Schwärmerien hervorzukehren.

Wie eine Erwiderung auf diese Vorschläge wirkt die Überschrift eines kleinen Artikels, den Moses Mendelssohn 1785 in der „Berlinischen Monatsschrift“ veröffentlichte: „Soll man der einreißenden Schwärmerei durch Satire oder durch äußerliche Verbindung entgegenarbeiten?“<sup>34</sup> Beides wird mehr oder weniger entschieden verneint. Zum ersten Punkt heißt es: „Shaftesbury war schon der Meinung, das beste Mittel, den Fortgang der Schwärmerei und des Aberglaubens zu hemmen, sei Scherz und Laune;“ aber diese Methode darf „nicht ohne weise Mäßigung“ angewandt werden, der „feine Spott“ darf nicht in „beleidigende Satire“ ausarten. Zum wichtigeren zweiten Punkt äußert sich der Berliner Popularphilosoph folgendermaßen:

Daß die Schwärmerei äußerliche Verbindungen sucht, um sich auszubreiten, liegt in ihrer Natur. Die Verführung kann in Absicht auf die Mittel nicht delikat sein. Es ist ein wahres Wort, das Voltaire irgendwo gesprochen: der Fanatismus macht Partei, die Weisheit stehet allein.

Voltaire lehnte zwar (wie wir gesehen haben) verbal jede Art von Sektenbildung ab,<sup>35</sup> bemühte sich aber tatsächlich darum, die Aufklärungspropaganda schlagkräftig und fast parteimäßig zu organisieren (davon zeugt vor allem seine Korrespondenz). Man kann hier auch an Lessings Wort erinnern, daß der Philosoph niemals die Absicht hat, Schwarm zu machen oder sich einem Schwarm

anzuschließen.<sup>36</sup> Wenn Mendelssohn diese Maxime unbedenklich übernimmt, so ist er offenbar in einer subtilen Selbsttäuschung befangen, denn als Ehrenmitglied der halbgeheimen „Mittwochs-Gesellschaft“ und als renommierter Mitarbeiter der von diesem Club getragenen „Berlinischen Monatsschrift“ war er doch persönlich mit einem strukturierten Aufklärungs-Zirkel zumindest locker verbunden.<sup>37</sup> (Die 1783 gegründete Zeitschrift entsprach übrigens weitgehend den vom jüngeren Reimarus im Vorjahr geäußerten Wünschen.) – Wo liegen die Ursachen der modernen Schwärmerie? Mendelssohn macht die falsche Aufklärung dafür verantwortlich, insofern sie Unglauben und Unsittlichkeit hervorbringt. Nach einem für die moderaten Aufklärer typischen Argumentations-schema kritisiert er zwei spiegelbildliche Abweichungen vom rechten Pfad, das „zweifache Übel unserer Zeiten, Unglauben und Aberglauben“, bzw. „Atheismus und Schwärmerie“. Als Heilmittel empfiehlt er die Rückkehr zur guten alten, gründlichen deutschen Philosophie, womit natürlich die „Leibniz-Wolffsche Weltweisheit“ gemeint ist. Gewiß kein erfolgversprechendes Rezept.

Auch Wieland hat sich im „Teutschen Merkur“ mehrfach mit dem Problem der neuauflebenden Schwärmerie auseinandergesetzt. Zwei Beiträge aus dem Jahr 1787 mögen seine Haltung dokumentieren. In den „Gedanken über Lavaters Magnetismus“ stellt Wieland fest, daß der vernünftige Teil der Menschen sich bisher immer zu gleichgültig, ja egoistisch verhalten habe, indem er sich damit begnügte, über Okkultismus und Wundergläubigen zu spotten und die Anhänger solcher Lehren als „Energumenen, Schwärmer, Narren, oder Scharlatane und Beutelschneider“ zu titulieren, im übrigen aber die Tatsachen, auf welche jene sich beriefen, ununtersucht und somit unwiderlegt ließ. Der konsequente Aufklärer plädiert also dafür, die strittigen Phänomene (wie etwa den angeblichen „tierischen Magnetismus“) mit pädagogischem Ernst solange zu beobachten und so gründlich zu erforschen, bis ihre Haltlosigkeit ganz evident wird oder ein eventuell vorhandener rationaler Kern sich herausschält. Nur so ist ein entscheidender Sieg der Vernunft über ihre Gegner möglich:

Aber nunmehr, in einer Zeit, wo die Aufklärung gemeiner ist als jemals – wo die Wissenschaften einen Punkt der Höhe erreicht haben, auf dem sie noch nie gestanden, und wo, diesem ungeachtet, ja vermutlich eben deswegen, Wundergläube, Geistersehorei und Magie von neuem in Ansehen

kommen, (...) in einer solchen Zeit darf kein Zeichen und Wunder mehr geschehen, ohne daß sogleich (wie wenn sich eine Bête de Gévaudan sehen ließe) Lärm gemacht und nicht eher abgelassen werde, bis das Wundertier geschossen oder gefangen ist und sich dann ergibt, daß es – nichts als ein etwas größerer Wolf, aber doch ein Wolf wie andere Wölfe ist.<sup>38</sup>

Im gleichen Jahrgang des T. M. wurde ein „Sendschreiben der Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft zu Stockholm an die Gesellschaft der vereinigten Freunde zu Straßburg, über die einzige genügliche Erklärung der Phänomene des tierischen Magnetismus und Somnambulismus (...)“ abgedruckt und kommentiert. Es handelt sich um das Elaborat einer Gemeinde von Swedenborg-Jüngern, die den (in Straßburg besonders grassierenden) Mesmerismus zum Beweis und zur Illustration ihrer abstrusen Lehre vom Geisterreich vereinnahmen wollten. Wieland versah den Text mit einer Einleitung und polemischen Fußnoten. Er beklagt „die außerordentliche Disposition unserer Zeit zu angeblichen geheimen und hyperphysischen Wissenschaften, hermetischen Mysterien, Magie, Theurgie, Geistersehrei, kurz zu allen Arten von schwärmerischen Torheiten“ und bekennt sich zur „Partei der gesunden Vernunft“, zu den Philosophen, welche „die ewigen Gegner des Aberglaubens, des Fanatismus, der Bigotterie, Gleisnerei und religiösen Gaukelei“ sind.<sup>39</sup> Da die Swedenborgianer sich nicht darauf beschränken, ihre aparten Offenbarungen auszuspinnen, sondern höchst aggressiv gegen alle Verfechter der Aufklärung vom Leder ziehen („boshaftte Rotte“, „Brut von Apostaten der Menschheit“), verzichtet auch Wieland auf seinen sonst eher konzilianten Ton und gebraucht die stärksten Ausdrücke gegen diese neuen Obskurantisten. Er bestreitet ihr demonstrativ christliches Gebaren als Anmaßung:

Gerade so, wie diese angeblichen Philanthropen von den Philosophen sprechen, so sprachen vor 1600 Jahren heidnische Pfaffen, Wundermänner, Orakelschmiede und Geisterseher von den Christen; denn diese letztern verhielten sich damals gegen jene gerade so, wie jetzt die Philosophen gegen die hermetisch-magisch-kabbalistisch und theosophisch schwärmen-den Fanatiker unserer Zeit, die ihren Unsinn mit Christentum übertünchen und die Bibel (die einem mystischen Ausleger alles sagen muß, was

er will) zum Orakel und Garant der Träume und Visionen ihres kranken Gehirnes machen.<sup>40</sup>

Im Oktoberheft 1786 der „Berlinischen Monatsschrift“ hat sich auch Kant über die Ursprünge und Folgen der neueren vernunftfeindlichen Schwärmerei erklärt. Sein Aufsatz „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ behandelt erkenntnis-theoretische Fragen im Zusammenhang mit dem Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi über Lessings Verhältnis zu Spinoza. Kant verwirft einerseits das dogmatische Philosophieren, den spekulativen Vernunftgebrauch in Sachen der Theologie, die scholastischen Gottesbeweise, woran Mendelssohn hartnäckig festhielt (alles Grundsätzliche zu diesem Thema steht ja schon in der „Kritik der reinen Vernunft“). Andererseits und mit größerem Nachdruck wendet er sich gegen Jacobis Berufung auf die Intuition, die überschwengliche Anschauung, das unmittelbare Wissen von Gott, den Glauben im ausdrücklichen Widerspruch zur Vernunft. In dem Büchlein, das den „Pantheismusstreit“ auslöste, hatte Jacobi argumentiert, das System Spinozas sei für die Vernunft unwiderstehlich, führe aber notwendig zum Atheismus, der wiederum für das Bedürfnis und die Überzeugung seines Herzens unannehmbar sei; um sich also vor den atheistischen Konsequenzen der philosophischen Vernunft zu retten, müsse er diese gänzlich verabschieden und den Sprung in die irrationale innerliche Glaubensgewißheit wagen (eine Art Neuauflage des „credo quia absurdum“). Indem Jacobi Kompetenz für den Bereich der Philosophie beanspruchte und zugleich die Autorität der philosophischen Vernunft negierte, machte er sich gewissermaßen zum Theoretiker unter den Verächtern der Vernunft, zum Methodologen unter den Gegnern der Aufklärung. – Gegen Ende seines Artikels apostrophiert und ermahnt Kant jene Männer von bedeutenden Geistesfähigkeiten und menschenfreundlichen Gesinnungen, die dem „Vernunftglauben“ abschwören, weil sie sich einbilden, über bessere Erkenntnisquellen zu verfügen. Er hält ihnen vor, daß, wie keine Freiheit ohne Gesetze bestehen kann, auch die Denk- und Gewissensfreiheit durch Gesetzeslosigkeit, d.h. durch Mißachtung der Vernunftgesetze am Ende verscherzt wird. Zur Erläuterung führt Kant näher aus, inwiefern die „Schwärmerei“ (qua willkürliche-subjektivistische Vernunftfeindschaft) dem „Aberglauben“ (qua autoritär-traditionalistische Vernunftfeindschaft) Vorschub leistet, nach welcher Logik die gesetzlose Schwärmerei in den Zwang des Aberglaubens umschlagen muß:

Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser. Zuerst gefällt sich das Genie sehr in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch andere durch Machtsprüche und große Erwartungen und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame, schwerfällige Vernunft so schlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zuoberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen **SCHWÄRMEREI**; jene Günstlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muß, indem, da Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder seiner Eingebung folgt: so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch äußere Zeugnisse bewährte Fakta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Fakta, d. i. der **ABERGLAUBE**, entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt.<sup>41</sup>

Es ist offenkundig, daß Kant nicht jenem nachlässigen Sprachgebrauch folgt, der Schwärmerei und Aberglauben zu austauschbaren Wörtern macht, sondern an einer strengen begrifflichen Unterscheidung, wie Hume sie eingeführt hatte (*enthusiasm – superstition*), festhält: „Schwärmerei“ impliziert göttliche Erleuchtung des Einzelnen, innere Eingebungen, private Offenbarungen und führt zu sektiererischen Verhaltensweisen, „Aberglaube“ bedeutet das devote Nachplappern sinnloser Glaubensartikel, blinden Gehorsam gegen die von Priestern verwaltete Orthodoxie und führt zum hierarchischen Despotismus. Freilich beläßt Kant (anders als Hume) es nicht bei der bloßen Gegenüberstellung zweier fundamentaler seelischer Dispositionen, religiösen Haltungen und politischen Neigungen, sondern will eben nachweisen, daß Irrationalismus und Subjektivismus unversehens einen pfäffischen Gewissenszwang begünstigen. Der individuelle und freiwillige Abfall von der Vernunft aus Übermut könnte die Wiedereinführung einer vorgeschriebenen vernunftwidrigen Rechtgläubigkeit zur Folge haben. Es läßt sich gewiß behaupten, daß Kant seinerseits, wenn auch auf hoher Abstraktionsebene, vor kryptokatholischen Tendenzen<sup>42</sup> warnen will, denen die

zeitgenössische Schwärmerei mit ihrem unbekümmerten *sacrificium intellectus* gewollt oder ungewollt in die Hände arbeitet. Er beschwört ausdrücklich ein mögliches Eingreifen der Obrigkeit, die auf dem Verordnungswege die Gedankenfreiheit aufheben könnte. Zwei Jahre später wurde mit dem preußischen Religionsedikt tatsächlich ein Vorstoß in diese Richtung unternommen. (Wobei zu bedenken ist, daß der Kampfbegriff „Kryptokatholizismus“ auf alle Bestrebungen abzielte, die überlieferten kirchlichen Orthodoxien wieder verbindlich zu machen, auch wenn es sich um die „symbolischen Bücher“ des Luthertums, d. h. die Glaubensbekenntnisse aus dem 16. Jh. handelte. Jenes Schlagwort entspricht genau der üblichen Taktik, die Aufklärung als legitime Tochter der Reformation, als direkte Fortentwicklung des protestantischen Prinzips hinzustellen, obwohl die Aufklärer sich andererseits ihrer eigentlichen Geistesverwandtschaft mit den Humanisten – Erasmus, nicht Luther – völlig bewußt waren. Es ergibt sich also die weitgehend synonyme Begriffsreihe: gegenaufklärerisch – unprotestantisch – kryptokatholisch.) Kants Analyse des Übergangs von der „Schwärmerei“ zum „Aberglauben“ erhellt vorwegnehmend auch die romantische Epoche, wo viele „Genies“ durch Konversion zur katholischen Kirche dem Überdruß an ihrem eigenen Subjektivismus zu entfliehen suchten.

Neben der Berliner Monatsschrift, Wielands Merkur und Lichtenbergs Magazin widmete sich in den achtziger Jahren auch das von Karl Philipp Moritz begründete „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ einer regelmäßigen Schwärmerkritik. Diese Aufgabe lag besonders dem Mitherausgeber Karl Friedrich Pockels am Herzen, der freilich das bekannte Arsenal rationalistischer Polemik um kein originelleres Argument zu bereichern wußte. Wenn er etwa in einem Beitrag des Jahrgangs 1787 die Ursachen „der in unsren Zeiten so sehr einreißenden Religionsschwärmerei“ zu ergründen trachtet, so fällt ihm zuerst die „Lesung matter, empfindsam geschriebener Romane“ ein, weshalb man die Religionschwärmerei auch „Religionsempfindelei“ nennen könne; für ihn liegt also das Syndrom der Empfindsamkeit auf der gleichen Ebene wie Geistersehorei und Wunderglaube.<sup>43</sup> Der Beitrag von Pockels bildete nur die ergänzende und korrigierende Nachschrift zu einem anderen Aufsatz „Über die Schwärmerei und ihre Quellen in unsren Zeiten“, verfaßt von Daniel Jenisch.<sup>44</sup> Der Titel läßt zunächst bloß die üblichen Tiraden erwarten, und tatsächlich werden eingangs die

„Schwärmer, Geisterseher, Wahrsager und Wundertäter“ aufgespießt, namentlich die Lavater, Cagliostro, Gaßner und Mesmer.<sup>45</sup> Dem Geist der rationalistischen Schulphilosophie ist die Definition verpflichtet, daß Schwärmerei eine Art von Verschwörung der unteren Seelenkräfte (Gefühl und Einbildungskraft) gegen die oberen Seelenkräfte (Vernunft und Urteilskraft) darstelle.<sup>46</sup> Aber bald nimmt der Gedankengang eine grundsätzliche Wendung, indem er auf die Natur des Menschen rekurriert und den Keim zur Schwärmerei unausrottbar in der menschlichen Seele verwurzelt, ja für alle Arten von menschlicher Größe unentbehrlich findet. Die Untersuchung der „Quellen“ läuft schließlich auf eine Apologie der recht verstandenen Schwärmerei bzw. des edlen Enthusiasmus hinaus. Den Übergang von der einen zur anderen Perspektive erleichtert die Feststellung, daß das Wort Schwärmer auch in einer „gelinderen Bedeutung“ verfügbar sei und so vor allem auf Projektemacher angewandt werde. Daraus entwickelt Jenisch nun folgende Distinktionen:

Betreffen diese zu lebhaft gedachten und mit übertriebener Wärme bearbeiteten Ideen Dinge von Wichtigkeit, z.B. menschenfreundliche Vorschläge, praktische Aussichten oder Pläne zum Wohl der Menschheit, so erheben wir den liebenswürdigen Schwärmer zu einem liebenswürdigen ENTHUSIASTEN. Sind es aber Kleinigkeiten oder überhaupt nur sehr eingeschränkt interessierende Dinge, wofür sich der Kopf eines Menschen erhitzt, so zeichnen wir ihn mit dem Namen eines PHANTASTEN. – Geht der Schwärmer (vorzüglich in Sachen des theologischen Lehrsystems) so weit, daß er Gott und Religion in sein Interesse hineinflicht und mit Hintansetzung alles dessen, was gerecht, gut und edel unter den Menschen heißt, den irdischen Hindernissen trotzt, dann erhält er den Namen FANATIKER.<sup>47</sup>

Der Autor unterscheidet also „Enthusiasmus, Fantasterei und Fanatismus“, die er auch als die verschiedenen „Grade der Schwärmerei“ bezeichnet;<sup>48</sup> aber es geht weniger um eine Stufenleiter der Intensität als vielmehr um spezifische Anwendungsbereiche. Der Enthusiasmus beschränkt sich nicht auf kleine Steckenpferde oder private Schrullen und versteigt sich nicht zum religiösen Zelotentum, sondern treibt alle Pläne und Leistungen voran, die auf diese oder jene

Weise das irdische Wohl der Menschheit befördern. Der Ausdruck Schwärmerei erscheint nunmehr ganz vom positiven Sinn des Enthusiasmus angefüllt: „Der Mensch ist keiner starken Leidenschaft, keiner tiefen Empfindung fähig, ohne eine Anwandlung von Schwärmerei.“ Sie manifestiert sich z. B. in dem „erhabenen Patriotismus“ eines Cato, in den weltverändernden Taten der „Entdecker, Erfinder und Reformatoren jeder Art“, natürlich auch in den Werken der poetischen Begeisterung.<sup>49</sup> „Wer sieht nicht hieraus, daß ganze Völkerschaften, daß die Menschheit manchen erschütternden Geniusschwung, der sie aus hundert- und tausendjährigem Schlummer erweckte, (...) jenem Keim zur Schwärmerei in der menschlichen Seele zu verdanken habe.“<sup>50</sup> Was als Kritik der schwärmenden Unvernunft begann, hat sich also überraschend in eine Lobrede auf die schwärmerischen (besser: enthusiastischen) Energien großer Männer verwandelt. Diese Kehrtwendung bei Jenisch führt zugleich auf unser Hauptthema zurück: die Herausbildung eines geläuterten Enthusiasmus-Begriffs.

### 3. Enthusiasmus als Naturanlage und als Erziehungswerk

Die im vorigen Kapitel behandelten Diskussionsbeiträge zeigen, wie intensiv sich Mitte der siebziger Jahre auch heute vergessene Autoren an den Bemühungen um ein erneuertes Verständnis des Enthusiasmus beteiligten. Selbst ein bescheidenes Organ der Volksaufklärung wie die in Lemgo erscheinenden „Lippischen Intelligenzblätter“ griff das Thema auf: ein Artikel vom März 1774 – er ist nicht gezeichnet und stammt wahrscheinlich vom damaligen Redakteur des Wochenblättchens, Joh. Lorenz Benzler<sup>51</sup> – lässt es sich angelegen sein, den moralischen Nutzen eines recht verstandenen und richtig ausgebildeten Enthusiasmus zu erweisen. Seine Gedanken sind gewiß nicht besonders originell, aber gerade dadurch repräsentativ für eine sich rasch verbreitende durchschnittliche Auffassung.

„Der Enthusiast“

Ich bin völlig überzeugt, daß ohne Enthusiasmus fast nichts Gutes in der Welt geschehen würde. Der Mensch ist ein so träges, schwaches Ding, daß

die bloßen Überzeugungen seiner Vernunft, wenn sie auch noch so stark sein sollten, nicht hinreichen, ihn mit der gehörigen Tätigkeit, die zur Vollbringung seiner Pflichten erfordert wird, zu beleben. Nein, sein Herz muß erwärmt, in Flammen gesetzt werden, er muß sich gleichsam durch eine höhere Kraft aus seiner Ohnmacht fortgerissen fühlen, wenn er etwas Edles, etwas Großes, einem der Gottheit verwandten Geschöpf Würdiges unternehmen soll; und nur in diesem Zustande ist er fähig, Dinge auszuführen, worüber kleine, im Staube kriechende Seelen, die nie dieses göttliche Feuer gefühlt haben, erstaunen, die ihn über die menschliche Natur zu erheben scheinen, aber ihn eigentlich zu dem machen, was der Mensch sein soll.

Das Lob des Enthusiasmus impliziert keine Geringschätzung der Vernunft, will aber auf ihre Begrenztheit aufmerksam machen: vernünftige Einsicht allein ist nicht hinreichend, den Menschen zur Tätigkeit anzutreiben, dazu bedarf es der stärkeren Energie des Herzens. Die Vernunft als solche bleibt bei der Erkenntnis stehen und gelangt nicht zum Handeln, während die Begeisterung zur praktischen Ausübung aller Tugenden befähigt. Von Natur aus sind alle Menschen für das „göttliche Feuer“ aufnahmefähig, die Begeisterungsfähigkeit ist anthropologisch vorgegeben, aber sie muß schon in früher Jugend geweckt und entzündet werden. Wie die Anlage zum vernünftigen Denken, so muß auch die enthusiastische Schwungkraft durch eine sorgfältige Erziehung herausgebildet werden:

In der Jugend, wo der Charakter seine feste Bildung auf die ganze Lebenszeit bekommt, ist der Enthusiasmus am notwendigsten. So sehr nötig es ist, daß man in einem reifern Alter alle Dinge dieser Welt mit kalter Vernunft überlege und abwäge, so schädlich halt' ich es, wenn man junge Leute zu frühzeitig zu solchen Philosophen macht. (...) Ich habe hingegen Andre gekannt, die in ihrer Jugend Enthusiasten waren; sie hatten einen übertrieben hohen Begriff von der menschlichen Natur; (...) eine gesunde Philosophie und Erfahrung lehrte sie zwar endlich ihre Meinung von dem Menschen herabstimmen, alles richtiger beurteilen; aber ihr Charakter war gebildet, das hohe Ideal von Vollkommenheit war ihrer Seele zu tief eingeprägt, als daß es sie nicht noch immer hätte beleben sollen; ihre Tugend behielt das Feuer des Enthusiasmus, das durch die Philosophie nicht geschwächt,

sondern nur zum besten Gebrauche gelenkt wurde. Sie sind jetzt die Zierde der Menschheit. Auf diese Weise sind ohne Zweifel die größten und besten Menschen gebildet worden. Was ich hier bloß in Absicht der Tugend sage, gilt auch von andern Vollkommenheiten. Man nenne mir den großen Dichter, Gelehrten, Staatsmann, General, selbst den Philosophen, der es nicht durch Enthusiasmus geworden wäre. (...)<sup>52</sup>

Das Motiv der Erziehung, obwohl es nicht ausdrücklich thematisiert wird, liegt dem ganzen Text zugrunde und rechtfertigt die dem Jugendarter beigemessene Bedeutung. Bekanntlich geht das im 18. Jahrhundert entwickelte Erziehungsprogramm von der Idee aus, daß alle Menschen, die über ihre gesunden fünf Sinne verfügen, intellektuell und charakterlich gebildet werden können, daß alle vervollkommenungsfähig und insofern von Natur gleich sind.

Hier scheint sich nun eine Aporie aufzutun: einerseits müßte bei richtiger Erziehung allen Menschen ein edler Enthusiasmus einzuflößen sein, andererseits wird der Enthusiasmus oftmals gerade als Kennzeichen der Ausnahmenschen, der Genies hingestellt; für genial gilt nun eben das, was nicht erlernbar ist, was per definitionem nur wenigen Individuen vorbehalten bleibt.<sup>53</sup> In extremster Form vertritt Lavater diesen Standpunkt; Genie/Enthusiasmus sind direkter Ausfluß der unbegreiflichen göttlichen Gnade, das Genie ist eigentlich gottgleich wie Christus.<sup>54</sup> Auf profanerem Niveau geht die Diskussion um die Frage, ob Genie durch Natur angeboren oder durch Erziehung hervorgebracht werde, und die gängigste Antwort ist ein Sowohl-Als-Auch. Jakob Friedrich Abel (Schillers Lehrer an der Stuttgarter Militär-Akademie) formuliert diese mittlere Auffassung – die man sicher auch bei Benzler voraussetzen kann – in seiner „Rede über das Genie“ vom 14. Dezember 1776 folgendermaßen: „Der große Geist ist ein Werk der Natur und Erziehung zugleich.“ Denn: „Anlage und Bildung sind gleich notwendig, ohne jene hilft keine Bildung, ohne diese wird die schönste Anlage verdorben.“<sup>55</sup> Weniger Anklang fand die von Helvétius in dem nachgelassenen Buch „De l’Homme“ (1773) verkündete Lehre, daß die Begabung aller normal konstituierten Menschen von Natur aus gleich sei, weshalb man die genialen „großen Männer“ lediglich als Produkte ihrer Umwelt und Erziehung erklären müsse. Dies war die absolute Gegenposition zu Lavaters Geniekult,<sup>56</sup> aber auch die meisten Aufklärer mochten sich mit dem Gedanken

nicht befreunden.<sup>57</sup> Herder jedoch verwies unbefangen auf Helvétius und erweiterte den Genie-Begriff dermaßen, daß jene mystifizierende Vorstellung von wunderbaren oder übermenschlichen Eigenschaften gegenstandslos wurde; für ihn besteht kein Mangel an Genies in den verschiedensten Wirkungsbereichen, und sie werden immer zahlreich genug heranwachsen, solange die Natur alle Keime im Überfluß ausstreut.<sup>58</sup>

Wenn man unseren Text unter solchen Gesichtspunkten näher betrachtet, so liegt die Auflösung offenbar darin, daß der Enthusiasmus auf zwei verschiedenen Stufen wirken kann: Es handelt sich zunächst um den Enthusiasmus der Tugend, der die Menschen anspornt, „Gutes“ zu tun oder – noch nüchtern – ihre „Pflichten“ zu vollbringen; die dazu nötige Willenskraft läßt sich in jedem Menschen stimulieren. Auf einer höheren Ebene bewegt sich jener Enthusiasmus, der außergewöhnliche Leistungen hervorbringt und somit dem Genie (dem großen „Dichter, Philosophen, Staatsmann“ usw.) eigentümlich ist. Unter pädagogischem Aspekt besteht aber ein enger Zusammenhang zwischen diesen beiden Stufen: im Genie verkörpert sich das „hohe Ideal von Vollkommenheit“, welchem der jugendliche Adept nach Kräften nacheifern soll, die großen Vorbilder sollen ihn begeistern und seine schlummernden seelischen Energien wecken. Solches Nacheifern bezweckt nicht unbedingt die Nachahmung der Werke des Genies, sondern zunächst einmal die Anspannung aller geistigen und moralischen Fähigkeiten. Mag ein Unternehmen dann auch weniger großartig aussiehen, so garantiert doch die Erziehung zum Enthusiasmus dafür, daß alle verfügbaren Kräfte eingesetzt worden sind.

Der Preußenkönig Friedrich Wilhelm III. erließ 1799 eine „Zirkularverordnung über die Garnisonschulen“, in welcher umständlich dargelegt wird, daß zuviel Wissen und Bildung für künftige Soldaten nur schädlich sein könne.<sup>59</sup> Diesem Lob des beschränkten Untertanenverständes widersprach ein Pädagoge aus dem Umkreis der „Philanthropisten“ namens J.Z.H. Hahn.<sup>60</sup> In seiner Auseinandersetzung mit jenem Schulprogramm verkündet er den allgemeinen Erziehungsgrundsatz:

In jeder menschlichen Brust liegen Gefühle, die, durch höhere Bildung gepflegt, entwickelt, zum Bewußtsein gebracht, belebt und veredelt, zu den

glorreichen Taten reifen können. In jeder liegen Triebfedern, die, wenn sie zu rechter Zeit gehörig gespannt werden und ihre Federkraft nicht schon vorher gelähmt ist, erstaunenswürdigste Wirkungen hervorzubringen vermögen. In jeder liegen Brennstoffe zu dem Feuer der Begeisterung, dessen reinstes Flamm da lodert, wo lebendiges Gefühl für Menschheit, für Wahrheit und Recht das heilige Feuer nicht verlöschen läßt, sondern aus sich selbst unterhält und durch seinen regen edlen Eifer immer wieder von neuem anfacht.<sup>61</sup>

Den Ausgangspunkt bildet die Überzeugung von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen, woraus sich u. a. ein Anspruch auf Erziehung für die gesamte Jugend unabhängig von der Standeszugehörigkeit ableiten läßt. Und das gilt gleichermaßen für die moralische wie für die intellektuelle Bildung. Die aufgeklärte Maxime, daß der gesunde Menschenverstand überall anzutreffen sei (Descartes), oder daß alle Menschen von Natur aus die gleiche potentielle Begabung mitbringen (Helvétius), wird hier durch die These ergänzt, daß „jede menschliche Brust“ die Voraussetzungen zum Enthusiasmus in sich schließt. Theoretische Einsicht ohne praktische Wirksamkeit ist nutzlos, daher die Hinwendung zu jenen „Triebfedern“, die große Taten ermöglichen. Die Energie der Gefühle und Leidenschaften darf nicht gelähmt (etwa durch scholastische Methoden), aber auch nicht in ihrem Rohzustand belassen, sondern muß gepflegt und veredelt werden. Der so entwickelte „edle Eifer“ geht über bloße Privatzwecke hinaus, er begeistert sich in uneigennütziger Weise für die Zwecke der Menschheit, „Wahrheit, Recht“, Tugend etc. Diesen ganzen Gedankengang mitsamt den immer wiederkehrenden Schlüsselbegriffen haben wir schon mehrfach angetroffen, aber selten verband er sich so nachdrücklich mit einer egalitären Tendenz. Die moralische Begeisterung, an der jeder Mensch (und Staatsbürger) teilhaben kann, hat sich gewissermaßen demokratisiert.

Die pädagogischen Ressourcen des Enthusiasmus will auch der Freiherr Adolph Knigge verwerten, aber weniger im Rahmen der allgemeinen Erziehung als vielmehr zum Aufbau einer Vorhut der militanten Aufklärung. In seiner Eigenschaft als führender Ideologe und Organisator des Illuminaten-Ordens schreibt Knigge in einem Werbebrief an Lavater vom 3. Februar 1783:

Warum haben die abscheulichsten aller Menschen, die Jesuiten, alles aus den Menschen zu machen verstanden, sie mit Enthusiasmus für Torheiten und Bosheiten erfüllen können, so erfüllen können, daß der Klügste wie der Dümme ste ihnen zu Gebote stand, das Leben für sie, und sich zu allem gebrauchen ließ? Warum hat die römische Kirche die lächerlichsten Lehren der halben Welt so aufdringen können, daß die Leute lieber das Leben als diesen katholischen Glauben verleugneten? Wenn das angeht, warum sollte man denn nicht der einzige glücklich, ruhig, selig und weise machenden Religion und Tugend diesselbe Übergewicht verschaffen, unsre Leute mit Enthusiasmus dafür erfüllen können? Ja man kann das, nur muß man sich (da nun einmal der Mensch sinnlich ist, und der nackten Wahrheit nicht so gern huldigt als der geputzten Torheit) sich ebenso feiner Mittel bedienen, ihm Religion und Weisheit reizend zu machen.<sup>62</sup>

Bemerkenswert ist vor allem, wie hier der Enthusiasmus-Begriff in seinem ganzen Umfang und in seiner Doppelgesichtigkeit, die wir aus den Wandlungen der französischen Aufklärung kennen, wiederaufgenommen wird. Der von der römisch-katholischen Kirche und ihrer Vorhut, den Jesuiten, verbreitete „Enthusiasmus“ ist gleichbedeutend mit Fanatismus und Aberglauben im Voltaire-schen Sinne. Als spezifisch wirkendes Gegengift soll daher ein aufgeklärter Enthusiasmus für Tugend und Wahrheit geweckt werden (wie es z.B. schon der „Essai sur les préjugés“ forderte). Es ist nochmals zu betonen, daß diese beiden widersprechenden Wortbedeutungen nicht einfach wie Homonyme beziehungslos nebeneinanderstehen, sondern antagonistisch aufeinander verweisen. Der Enthusiasmus an sich selbst (ohne nähere Attribute und Zielvorgaben) ist bloß eine vitale Energie, für gute und schlechte Zwecke gleichermaßen verfügbar und insofern moralisch indifferent. Es kommt darauf an, ihn für nützliche Zwecke im Interesse der Menschheit zu verwenden oder – falls er bereits irrgelenkt ist, womit man rechnen muß – ihn planmäßig auf würdigere Ziele umzuorientieren. Ganz unverkennbar denkt auch Knigge an eine Umfunktionierung des Enthusiasmus, ja an eine bewußte Manipulation: wenn er „feine Mittel“ empfiehlt, die der sinnlichen Natur des Menschen entgegenkommen, was kann anders gemeint sein als jene freimaurerischen Zeremonien und Initiationsriten, die in Konkurrenz zum kirchlichen Pomp und Zeremoniell treten sollen, aber

für den Eingeweihten nur äußerlicher Aufputz sind? (Nach Knigges Organisationsmodell ist die Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge als Vorstufe zur Aufnahme in den eigentlichen Illuminatenbund zu betrachten.) Überhaupt beruht das gesamte Unternehmen auf der Idee einer derartigen Umfunktionierung; der Illuminaten-Orden soll den Jesuiten-Orden (bzw. seine angeblichen Nachfolger, wie den antiaufklärerischen Bund der Rosenkreuzer) gerade dadurch wirksam bekämpfen, daß er dessen organisatorische Stärken zum Vorbild nimmt und gegen ihn kehrt; dazu gehören die hierarchische Struktur und die Geheimhaltung ebenso wie die Weltklugheit, der Gebrauch „feiner Mittel“. Die Ordensmeister und die Adepten der niederen Grade stehen in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis, wobei das sinnlich beeindruckende Zeremoniell eher als pädagogische List, als Erziehungsziel hingegen ein dauerhafter Enthusiasmus der Vernunft und der Tugend gelten muß.

Der philosophische und politische Autor Johann Adam Bergk,<sup>63</sup> Kantianer mit Vorbehalten und Radikaldemokrat, veröffentlichte 1796 eine Schrift über staatsrechtliche Fragen, in der u.a. die französische Konstitution von 1795 beurteilt wird.<sup>64</sup> Sein Verfassungsideal ist die „demokratische Republik“ mit allgemeinem Wahlrecht; er beruft sich auf die Jakobinerverfassung von 1793, die den Zensus abgeschafft hatte, und geht sogar noch darüber hinaus, indem er gleiche Rechte für ausnahmslos alle Staatsbürger (Männer und Frauen ab 21 Jahren) fordert. – Es entspricht der im 18. Jahrhundert üblichen Denkweise, wenn Bergk seine politische Theorie mit anthropologischen und moralischen Erwägungen begründet und dabei ausführlich die gesellschaftliche Rolle der Leidenschaften bzw. des Enthusiasmus darstellt. Alle typischen Formulierungen, die wir im Laufe unserer Untersuchung hervorgehoben haben, kehren hier in einer solchen Dichte wieder, daß der Text sich fast wie eine Zusammenfassung dessen liest, was überhaupt zum Thema „edler Enthusiasmus“ in der Sprache des Zeitalters ausgesagt werden konnte.

Die Leidenschaften der Menschen sollen nicht unterdrückt, sondern nur unter den Aussprüchen des Rechts gehalten werden. Keine physische Gewalt kann sie ausrotten, aber eine moralische kann sie veredeln und zu hohen Taten gebrauchen. Leidenschaften sind die Hebel der menschlichen

Natur: ohne sie geschieht nichts, das durch seine Stärke und Erhabenheit die Menschen begeisterte und sie zur Nachfolge im Guten forttrisse.

Moralischer Enthusiasmus ist das Salz der Erde, das die Menschen vor Fäulnis bewahrt. Aus ihm saugt unser Ich stärkende Nahrung und belebt und entflammt sich durch seine beseelende Kraft zu Unternehmungen, die alle Augenblicke dem Leben Vernichtung drohen. Eine Tat, die aus heiliger Scheu und aus feuriger Liebe gegen das Moralgesetz vollbracht wird, steckt die Zuschauer an, macht sie mit den gefahrvollen, aber reizenden Freuden der Tugend bekannt, flößt ihnen Ehrfurcht und Anhänglichkeit am Rechtun ein und streut ein Samenkorn aus, das tausendfältige Früchte trägt. Alle Zeitalter, wo eine sittliche Begeisterung der herrschende Charakter einiger Männer war, sind voll von heroischen Taten und staunenswürdigen Aufopferungen, Ihr Anblick ermüdet nicht, man fühlt sich durch ihre Bewunderung erhaben, und der Geist ringt, ein Beispiel, das den Beifall der Gottheit und der Menschheit hat, zu geben.“

Hier vorläufig nur eine kurze Zwischenbemerkung: Obwohl Bergk Mitte der neunziger Jahre gewiß nicht umhin kann, bei dem Stichwort „moralischer Enthusiasmus“ an die vielgerühmte Begeisterung der französischen Revolutionsarmeen zu denken, findet sich doch keine direkte Anspielung auf dieses zeitgenössische Exempel. (Deshalb wird der Text auch nicht in das entsprechende spätere Kapitel eingeordnet.) Vielmehr scheint es, als sollten alle wesentlichen Argumente und Begriffe, die die Aufklärungsepoke zu dem Themenbereich entwickelt hat, noch einmal in einem Muster-Diskurs zusammengefaßt werden. Jedenfalls kommt der Enthusiasmus nicht primär als Massenphänomen, sondern als individuelle sittliche Entscheidung in den Blick: die großen Taten sind das Verdienst nur „einiger Männer“, wodurch sich dann andere Individuen zur Nachahmung begeistern lassen. – Ein paar Seiten später wird der Gedankengang nochmals aufgenommen und fortgeführt:

Aber warum will man denn die Leidenschaften gänzlich unterdrückt und ausgerottet haben? Ohne sie kann und darf der Mensch nicht sein. Durch ihren Antrieb gezwungen und durch ihre Forderung genötigt, wagt er sich in Gefahren, die seinen Kopf und sein Herz wohltätig nähren und bilden.

Der Mensch ist nicht zur Ruhe, sondern zur Tätigkeit geschaffen: seine Ausbildung und seine Würde soll sein eigen Werk sein. Auch sind die Leidenschaften nicht unmoralisch, solange ihre Befriedigung nicht auf Kosten des Sittengesetzes geschieht. Ist denn feurige Liebe für Freiheit, Recht und Wahrheit und das immer rege Bestreben, sie zu erringen und in der Welt allgemein geltend zu machen, durch das Moralgesetz verboten? Verdient der Ehrgeiz, die Ruhmbegierde, der Haß gegen Tyrannie Tadel, solange ihre Wirkungen keines Rechte beleidigen? Die Demokratie ist die beste Erziehungsanstalt für den Menschen auf dieser Erde, und das Fegefeuer für seine Leidenschaften. Das Unedle und Unreine fällt durch das öftere Zusammenstoßen mit freien und uneigennützigen Personen weg und heilt das Gemüt von allen niederträchtigen Begierden und schändlichen Unternehmungen.<sup>66</sup>

Wenn dieses Bekenntnis zum Enthusiasmus aktivistischer und kämpferischer klingt als die meisten bisher betrachteten Texte aus dem Umkreis der deutschen Aufklärung bzw. des Sturm und Drang, so nicht zuletzt deshalb, weil die Sprache der Empfindsamkeit hier gänzlich fehlt; diejenigen Seelenkräfte, die der Vernunft kontrastiv und zugleich komplementär zur Seite stehen, und aus denen sich ein spezifischer Enthusiasmus nähren kann, werden nicht mehr als Gefühl und Empfindung, sondern energischer als Leidenschaften bestimmt – wie schon bei den radikalen französischen Aufklärern. Die Eingangssätze der beiden Zitate erinnern bis in den Wortlaut hinein an Helvétius; die Leidenschaften sind schlechthin der „Hebel“ oder „Antrieb“, dessen der Mensch bedarf, um in Tätigkeit gesetzt zu werden. Auch solche Leidenschaften wie „Ehrgeiz“ und „Ruhmbegierde“, die ja strenggenommen gar nicht so uneigennützig sind, werden moralisch rehabilitiert, soweit sie gesellschaftlichen Nutzen stiften. – In der philosophischen Grundlegung der Ethik scheint es kaum einen größeren Gegensatz zu geben als zwischen dem hedonistischen Ansatz Helvétius' und dem asketischen Postulat Kants, und doch versucht Bergk eine eigenartige Synthese zwischen jenen Kategorien, die bei Kant unvereinbar sind, zwischen dem Triebpotential der Leidenschaften und dem Sittengesetz der praktischen Vernunft. Daß der Mensch „nicht zur Ruhe, sondern zur Tätigkeit geschaffen“ sei, läßt sich ebensowohl als Folge der unruhig drängenden Leidenschaften wie als nüchterne sittliche Forderung interpretieren; dagegen wird der Standpunkt eindeutig

kantianisch, wenn Bergk hinzufügt (unmittelbar anschließend an den ersten zitierten Passus), daß die irdische Bestimmung des Menschen nicht Glück, sondern Unglück, Mühe, Anstrengung und Kampf ist. Die Leidenschaften sollen also nicht dem persönlichen Glücksverlangen dienen; folglich dürfen sie nicht in ihrem Rohzustand belassen werden, sie brauchen ein sittliches „Fegefeuer“, das sie zum wahren Enthusiasmus veredelt. Damit kommt wieder der Erziehungsgedanke ins Spiel, aber er wird vom eigentlich pädagogischen in den politischen Bereich verlagert: die beste „Erziehungsanstalt“ ist weniger die Schule als vielmehr die Demokratie, weil nur in einer ganz freien Konstitution die Leidenschaften sich unverkrüppelt entfalten, aneinander abarbeiten und schließlich zu staatsbürgerlicher Tugend läutern können.

Die gereinigten, enthusiastisch gewordenen Leidenschaften haben im Grunde bloß ein würdiges Ziel, den Kampf gegen den Despotismus; ihr Inhalt ist, negativ ausgedrückt, „Haß gegen Tyrannie“, positiv ausgedrückt, „feurige Liebe für Freiheit, Recht und Wahrheit“; ihre Taten sind heroisch, aufopfernd, todesverachtend. All diese Bestimmungen finden sich ohne Ausnahme schon in früheren Schriften der militanten Aufklärung, aber vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Ereignisse nehmen sie doch eine andere Färbung an; das eregende Drama der Französischen Revolution scheint dem stereotypen Diskurs neues Leben zu verleihen.

#### 4. Der späte Herder

Eines der letzten umfangreichen Werke, mit denen Herder an die Öffentlichkeit trat, war die „Adrastea“, eine Art Hauszeitschrift, die zu Beginn des neuen Jahrhunderts und in Opposition zur Weimarer klassischen Doktrin eine Bestandsaufnahme und zugleich Ehrenrettung des verflossenen Zeitalters der Aufklärung leisten sollte. Dort erschien 1802 ein Aufsatz, der das unerschöpfliche Thema Enthusiasmus noch einmal aufnahm und mit großer Eindringlichkeit darstellte. (Das gängige Urteil, demzufolge die „Adrastea“ vom Nachlassen der Schaffenskraft ihres Autors zeugt, müßte m. E. differenziert werden; der genannte Aufsatz läßt jedenfalls nichts von einer derartigen Ermattung merken. Jenes Urteil

ist im Grunde bloß das mit oder ohne Bewußtsein tradierte Echo der abfälligen Bemerkungen Schillers.) Umfassender und stärker historisch orientiert als in seinem Diskussionsbeitrag über die Schwärmerei von 1776, untersucht der späte Herder den Enthusiasmus als Ferment im Leben der Völker. Eine solche Seelenkraft gehört zum Wesen des Menschen, es handelt sich also um eine anthropologische Kategorie, – darin bleibt Herder durchaus den Dankformen der Aufklärung verpflichtet; aber sie interessiert ihn weniger als individualpsychologische Dimension, sondern vor allem als kollektive, geschichtsbildende Macht. Bevor wir diesen Aufsatz näher betrachten, sollen noch verschiedene einschlägige Texte aus Herders letzten Lebensjahren Erwähnung finden.

Der Heilbronner Prediger Chr. Fr. Duttenhofer ließ um die Jahrhundertwende eine vierhändige „Geschichte der Religionsschwärmereien in der christlichen Kirche“ erscheinen.<sup>67</sup> Den ersten Band rezensierte Herder in den „Erfurter Nachrichten“, Jahrgang 1797<sup>68</sup> (was den Autor zu einer Erwiderung im Vorwort des zweiten Bandes veranlaßte). Duttenhofer ist ein typischer Repräsentant und Nachzügler jener konventionellen Schwärmerkritik, welche die disparatesten Erscheinungen der Kirchengeschichte über einen Kamm schert und mit dem ewig gleichen Schlagwort etikettiert und abtut. Gegen diese systematische Nivellierung richtet sich Herders kritische Strenge in erster Linie. Geschichtsschreibung erfordert, daß die Zeiten, Gegenden, Völker, die Ursachen, Absichten, Mittel und Zwecke etc. unterschieden, gesondert und klassifiziert werden. Demgegenüber reißt der Kompilator alle Phänomene, die er aufspießen und warnend vorführen will, „aus dem Zusammenhange anderer Begebenheiten“, in welchen sie doch hineingehören und ohne den sie unverstanden bleiben. „Geschichte ist also dieses Buch nicht, sondern ein Auszug aus den neuesten, spätesten Kompendien. Studium der Quellen, Entwicklung jeder Schwärmerei im Zusammenhange ihrer Umstände fehlt ihm.“ Herder geht sodann auf den Titelbegriff selbst und seinen ausufernden Gebrauch ein:

Offenbar hat der Verfasser den Begriff der Religionsschwärmereien in der christlichen Kirche zu weit genommen, indem er auch die feinste Staatslist, die kältesten Entwürfe der Hierarchie darunter begreift; gegenseitig wiederum, was nach Zeit und Ort vielleicht reiner Enthusiasmus war oder mit ihm enge zusammenhang, zur Schwärmerei rechnet. [Im Grunde sei die gesamte

Kirchengeschichte nach dieser Betrachtungsweise nichts als Schwärmerei, Christus und die Apostel ehrenhalber abgerechnet. Das kommt den Religionsspöttern entgegen, die jede Offenbarungsreligion für menschliche Einbildung halten. Aber auch Redliche fragten sich, ob die Begründer und Märtyrer des Christentums nicht ebenfalls Schwärmer waren:] Sie suchten ein echtes Kriterium, wo Enthusiasmus aufhöre und Schwärmerei anfange? Schwerlich werden sie es in diesem Buch finden.<sup>69</sup>

Zum Schluß gibt der Rezensent ziemlich unverhohlen zu erkennen, daß er das ganze Werk für überflüssig hält: in Deutschland seien neuerliche Religionschwärmereien kaum mehr zu befürchten, und in historischer Beziehung sei alles Notwendige dazu und dagegen schon oft genug gesagt worden. Im Zeitalter der politischen Revolutionen wird das Thema nachgerade obsolet: „Auf weit andre Dinge geht jetzt der Fanatismus.“ – Wenn Herder mit den seichten Normalaufklärern scharf ins Gericht geht, so ist das niemals als Abkehr von der Aufklärung mißzuverstehen. Im vorliegenden Text fungiert Lessing gewissermaßen als Statthalter der echten Aufklärung: Herder zitiert nämlich zwei lange Passagen aus dem erst kurz zuvor bekanntgewordenen Aufsatz „Über eine zeitige Aufgabe“ (als Antwort auf Wielands Frage von 1776 verfaßt, wurde der Entwurf erst 1795 aus dem Nachlaß veröffentlicht).

Herders „Christliche Schriften“ (4. Sammlung, 1798) sind nicht gerade in einem erbaulichen Ton abgefaßt; sein Prinzip ist, daß die Bibel „rein menschlich und natürlich“ erklärt werden sollte. In diesem Sinne interpretiert er u. a. die Begriffe „Geist Gottes“, „Begeisterung“, „Eingestung“ (d. h. Inspiration). Der radikale Begriffswandel von „Enthusiasmus“ zeigt sich hier besonders klar, indem Herder die alte Vorstellung eines passiven Heimgesuchtwerdens durch den göttlichen Anhauch vehement ablehnt und ihr die einzige vernünftige Bedeutung einer aktiven Entfaltung aller menschlichen Kräfte entgegenstellt. Sarkastisch kommentiert er die platonisierende Auffassung: „Der vom Geist Getriebene soll eine Orgelpfeife gewesen sein, durch welche der Wind blies; eine hohle Maschine, der alle eigne Gedanken entnommen waren.“<sup>70</sup>

Ganz einen andern Anblick geben uns von den ältesten Zeiten an die Gesänge, noch mehr aber die Unternehmungen und Taten, die in den Schriften

der Ebräer der heiligen Begeisterung zugeschrieben wurden. Eben in ihnen sehen wir die Kräfte des Begeisterten im freudigsten Spiel. Er scheint sich selbst zu übertreffen, weil keine seiner Fähigkeiten schläft, weil alle in Eintracht wirken.<sup>71</sup>

Kein wildes Brausen, keine unnatürliche Überspannung und Exaltation war der Beistand, den ihnen die Gottheit leistete, noch weniger eine Hemmung und Lähmung ihrer Kräfte, sondern Erweckung, Förderung, Antrieb, Belebung derselben, von welcher Art sie auch waren. (...) Kraft Gottes wirkte durch ihren Geist, nicht störend und polternd in ihrem Geiste.<sup>72</sup>

Auf verhängnisvolle Weise hat „der theurgische Geist des jüngeren Platonismus“ schließlich auch das Christentum kontaminiert, welches ursprünglich gerade gegen alle spekulativen Schwärmerien gerichtet war:

Gegen das Brüten über transzendentalem Unsinn: denn was von Sokrates gepriesen wird, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde gerufen habe, gilt in Ansehung der Religion noch mehr von Christus. Wenn er die Menschen Gott als den Vater ihres Geschlechts erkennen, das Göttliche ihrer Natur anbauen und einander als Brüder lieben lehrte, war sein Enthusiasmus nicht rein menschlich? Die kabbalistischen, platonischen und scholastischen Grübeleien, die man in diese anschauliche Lehre flocht und mit schwärmerischer Hitze verteidigte, sind sein Christentum nicht; vielmehr heben sie dieses auf und sind ein echter Wort-Fanatismus.<sup>73</sup>

Schließlich wird auch der Apostel Paulus, der eifrigste Propagandist der christlichen Botschaft, gegen den Vorwurf des Fanatismus in Schutz genommen, ja genau umgekehrt als Vorkämpfer der Aufklärung in seiner Epoche hingestellt: „Ein edler Enthusiast für allgemeine Aufklärung und Freiheit des Geistes gegen alle Vorurteile des Judentums.“<sup>74</sup> – Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Herder die zwei Seelen in seiner Brust manchmal etwas gewaltsam zur Synthese bringt. Der Oberkonsistorialrat will auf den Begriff der göttlichen Offenbarung nicht ganz verzichten, der Aufklärungsphilosoph muß darauf bestehen, daß alles rein menschlich und natürlich zugegangen sei.

Die von den Evangelisten überlieferten Wundertaten Jesu sind in diesem Bild störend, da sie eben doch einen Ansatzpunkt für theurgische Vorstellungen bieten. Aber einmal abgesehen von der religiösen Problematik, zeigt sich auch hier die anthropologische Grundüberzeugung Herders, daß Enthusiasmus und Vernunft immer aufeinander angewiesen bleiben.

Im 1. Band der „Adrastea“ (1801) lieferte Herder einen Rückblick auf Shaftesburys Gedankenwelt, der eher einfühlsam darstellend als analytisch geraten ist. Jedenfalls kann dieser Beitrag den lange gehegten, aber immer unausgeführten Plan einer vergleichenden Untersuchung über seine philosophischen Hausgötter Spinoza, Shaftesbury und Leibniz nicht ersetzen.<sup>75</sup> Wo von Shaftesbury die Rede ist, läßt natürlich unser Stichwort nicht lange auf sich warten; Herder bekennt sich wie sein Gewährsmann zum Prinzip der Begeisterung im ausgedehntesten Sinne:

Begeisterung (Enthusiasmus) für alles Große, Wahre, Schöne und Edle ist ein so treffliches Vermögen, eine so unentbehrliche Disposition der menschlichen Seelenkräfte, daß sie sich nicht etwa nur durch ihre Wirkungen, sondern ihrer Natur nach selbst rechtfertigt und verteidigt. Unwillkürlich ziehet die Begeisterung an und teilt sich mit und reißt fort mit unwiderstehlichen Reizen; Mitbegeisterung, Bewunderung, Liebe, Nacheiferung folgen ihr.<sup>76</sup>

Indem Herder die kommunikative Kraft des Enthusiasmus hervorhebt (und auch, qua „Nacheiferung“, seine pädagogische Nutzbarkeit andeutet), verschiebt sich der Schwerpunkt letzten Endes doch von seinem Eigenwert auf seine Wirkungen. Solche seelische Disposition hat zwar je individuelle Wurzeln, aber es gehört zum Wesen der Sache, daß eine hochgestimmte Persönlichkeit auf die Mitmenschen einwirkt und Mitbegeisterung erzeugt. Zum alten, negativen Begriff des Enthusiasmus als Gemütskrankheit paßt am genauesten die beliebte Wendung, daß er „ansteckend“ sei; demgegenüber wäre die edle Begeisterung „mitreißend“ zu nennen. Es handelt sich um eine Seelenkraft aus dem Bereich der Empfindungen, die in besonderem Maße gruppenbildend wirkt. Ähnlich wie Liebe, Freundschaft, Mitleid gilt der Enthusiasmus für das Aufklärungsdenken als gesellschaftliches Bindemittel zwischen den ursprünglich

vereinzelten Individuen. Aber anders als jene ist er nicht unbedingt auf engere persönliche Beziehungen beschränkt, sondern kann mit bestimmten Ideen große Menschenmassen ergreifen.

Der eingangs erwähnte Aufsatz trägt den Titel „Enthusiasmus. Methodisten.“<sup>77</sup> Dort erscheint der Begriff noch einmal in seiner ganzen Spannweite, wie er sich im Laufe des 18. Jahrhunderts herausgebildet hat. Religiöser Fanatismus, politischer Enthusiasmus, Energie des tätigen Lebens, Begeisterung für Kunst und Wissenschaft, alle diese Aspekte kommen gleichermaßen zur Sprache. Aber unabhängig vom Anwendungsbereich, von der Mannigfaltigkeit der Phänomene, wird der Enthusiasmus an sich selbst als eine ewige menschliche Naturkraft aufgefaßt. Der erste Abschnitt lautet folgendermaßen:

Die menschliche Natur ist des Enthusiasmus nicht nur fähig und bedürftig, sondern auch nach Zeit und Ort und Sache gewärtig. Ohne Begeisterung schlafen die besten Kräfte unsres Gemüts, oder sie regen sich matt und peinigen ihren Besitzer, indem sie sich matt regen. Es ist ein Zunder in uns, der Funken will, eine Ideen und Taten gebärende Kraft, die, wenn sie nicht recht befruchtet wird, Ungeheuer gebiert, wie einst die Erde jene himmelstürmende Titanen. Die bekannteste Erfahrung zeigt, daß, wenn ein Acker nicht mit guter Frucht besät wird, er Unkraut trage. Dies ist der Grund der Geschichte aller guten und bösen Enthusiasten, sowie der Fanatiker, der Schwärmer. Tot ist kein Wesen in der Welt; das kraftvolleste, edelste Wesen, der menschliche Geist kann, mag und will nicht tot sein. Nur darauf kommt es an, was seine Flamme entzünde? wohin sie wirke?<sup>78</sup>

Es ist bemerkenswert, daß Herder sich hier gar nicht mit der Abgrenzung zwischen Enthusiasmus und Schwärmerei aufhält. Die Reihe Enthusiasten-Fanatiker-Schwärmer bedeutet gewiß nicht, daß es sich um synonym zu gebrauchende Wörter handelt, aber ihre Unterschiede sind zweitrangig angesichts der einfachen Distinktion zwischen den guten und den bösen Wirkungen. Genauer müßte man sagen: das Feuer der Begeisterung ist, als bloße Naturkraft betrachtet, moralisch indifferent; aber seine konkrete Anwendung und seine Auswirkungen unterliegen dem moralischen Urteil, daher kann man dieses Feuer als gut oder böse bezeichnen, je nachdem ob es schöpferisch oder zerstörerisch wirkt.

Positiv zu bewerten ist nicht ausschließlich der Enthusiasmus im engeren, profanen Sinne, auch religiöses Schwärmertum kann unter Umständen (mehr oder weniger ungewollt) günstige Folgen haben und zum geschichtlichen Fortschritt beitragen. Durch die Kombination von „Enthusiasmus“ mit „Methodisten“ zeigt schon der Titel, daß Herder auf den Ausgangspunkt der Früh- und Hochaufklärung zurückgeht, indem er jene Kategorie zunächst auf das Sektenwesen bezieht; er versetzt sich gewissermaßen in eine Epoche, wo die Vorstellungen von Enthusiasmus und Schwärmerei noch nicht klar geschieden waren. Über den ganzen Aufsatz verstreut werden so viele Sekten der Neuzeit erwähnt, daß man ein ziemlich vollständiges Register zusammenstellen könnte: Puritaner und Independenten, Quäker, Wiedertäufer (Baptisten), Pietisten, Camisarden u.v.a. Die Methodisten repräsentieren nur die jüngste größere Erweckungsbewegung (gestiftet um 1730 von den Brüdern Wesley), die wichtigste neue Sekte des 18. Jhs. Bei Betrachtung der Kirchengeschichte ist Herder immer geneigt, den verschiedenen Ketzereien vor der jeweiligen Orthodoxie den Vorzug zu geben.

Jede edlere Sekte von Enthusiasten indes hat ihre klare Köpfe gehabt oder bekommen; Barkleys Verteidigung der Quäker, Robinsons Verteidigung der Baptisten sind davon Erweise. Und wenn man die Hussiten, die Mährischen Brüder den Enthusiasten zuzählt, wieviel treffliche, gelehrte, fromme Enthusiasten gab es in dieser ehrwürdigen Religionspartei, an der es nicht lag, daß nicht von ihr die Reformation über Deutschland und Europa ausging.<sup>79</sup>

Aus einer zugleich protestantischen und aufklärerischen Perspektive schreibt Herder (ähnlich wie Hume oder auch Garve<sup>80</sup>) solchen Sekten das historische Verdienst zu, die Reformation vorbereitet oder weitergeführt und so die Gewissens- und Denkfreiheit gefördert zu haben. Freilich ist diese Einschätzung eben eine historische, und daraus folgt, daß die auf religiöse Ideen fixierte Schwärmerei im Zeitalter der Aufklärung überholt ist und auch keine relative Berechtigung mehr hat. Es kommt jetzt darauf an, die seelische Energie der Sektierer auf nützliche Zwecke in der diesseitigen Sphäre umzulenken. Fanatismus und Schwärmerei sind nicht abstrakt zu bekämpfen, sondern nur praktisch zu

kritisieren, indem ihnen ein vernünftigeres Tätigkeitsfeld angewiesen wird. Es ist wieder die bekannte Lösung einer erzieherischen Einflußnahme auf die noch freischweifende Begeisterungsfähigkeit:

Damit also der Enthusiasmus nicht aufs Unnütze und Eitle gerichtet werde oder gar zu einer bösen Schwärmerei ausarte, was ist zu tun? Zuerst, daß man ihn nicht durch falsche Vorspiegelungen hindere und aufhalte, vielmehr ihn dadurch erwecke, daß man ihm große und gute Zwecke verzeichnet. In der Sphäre der Menschheit müssen diese Zwecke liegen: denn weiter hinaus reicht der Blick nur weniger Enthusiasten. Alles Brüten über Dinge jenseits dieser Sphäre ist eben dadurch eine dunkle, oft grausame Schwärmerei worden, weil sie Menschen im Kreise um sich her keine Zwecke für den Enthusiasmus gab, der in ihrer Brust schließt, oder weil sie diesen aus ihrer Brust mit Gewalt wegdrängte. So mancher Methodist, Fanatiker und Schwärmer wäre nicht nur zu retten, sondern mit seinem Enthusiasmus sehr edel zu gebrauchen gewesen, hätte man ihn auf Zwecke der Wissenschaft und Kunst oder des tätigen Lebens geleitet.<sup>81</sup>

Den grausamen Fanatismus in einen wohltätigen Enthusiasmus zu verwandeln, diese Strategie kennzeichnet, wie wir mehrfach festgestellt haben, den dynamischeren Flügel der Aufklärung. Der späte Herder bleibt dem Gedanken treu, erweitert und läutert ihn zu der humanistischen Forderung, daß alle Zwecke, die der Mensch sich vorsetzt, in der überschaubaren Sphäre der Menschheit bleiben müssen. Grübelei über erhabene metaphysische Fragen ist unfruchtbar, der Mensch soll sich dem „tätigen Leben“, der Aktivität „im Kreise um sich her“ zuwenden, selbst wenn die Forderung des Tages nicht immer begeisternd sein mag.

Der humanistische Maßstab scheint freilich bei den großen Umbrüchen der Geschichte zu versagen: wo Enthusiasmus zum revolutionären Massenphänomen wird, kommt eine Naturnotwendigkeit zur Geltung, die keine moralische Lenkung der freigesetzten Energien mehr erlaubt. Herder beruft sich mit Nachdruck auf die Erfahrungen der Französischen Revolution, um zu erweisen, daß der Enthusiasmus eine unvertilgbare Naturgewalt ist, die sich beim Erwachen der Völker als untrennbare Einheit guter und böser Wirkungen eruptiv entlädt:

Längst ists gesagt, daß kein großes, überschwenglich Gutes ohne Enthusiasmus bewirkt werde; sowie auch kein Greuel sich denken läßt, dessen die Schwärmerei nicht fähig wäre. Eben das Ende unsers verlebten Jahrhunderts hats über alle Gedanken furchtbar erwiesen. Nachdem man oft gesagt und wiederholt hatte, daß bei zugenommener, allgemein verbreiterter Aufklärung eine dem Charakter nach milde, ja leichtsinnig genannte Nation keiner Schwärmerei, keines Aberglaubens und Enthusiasmus fähig sei, brach derselbe in eine Wut aus, die so viele Köpfe und Länder Europas verheert hat. Nie halte man den Zunder zum Enthusiasmus oder zur Schwärmerei in der menschlichen Natur ausgetilgt oder austilgbar. Stahl und Stein erwecken den ruhig schlafenden, verborgnen Funken; ein unvorhergesehener Windstoß führt ihn als Flamme umher. Druck und Verfolgung (dies zeigen alle Zeiten und Völker) regen ihn auf; sie wecken den Enthusiasmus. Es gibt Zeiten des Schlafs, Zeiten des Aufwachens der Nationen; beide wechseln miteinander wie Tag und Nacht; beide sind aufhaltbar, doch am Ende kaum hintertreiblich.<sup>82</sup>

Durch die zeitgeschichtliche Erfahrung widerlegt erscheint jene im 18. Jahrhundert (man denke insbesondere an Voltaire und seine Epigonen) oft geäußerte Zuversicht, daß Schwärmerei/Aberglauben/Enthusiasmus bei fortschreitender Aufklärung und zumal in einer hochcivilisierten Nation wie Frankreich nach und nach gänzlich verschwinden werden. Im Gegenteil, jedes Volk wird mit einer dem Naturzyklus vergleichbaren Notwendigkeit von Revolutionen heimgesucht, also auch von einem kollektiven Enthusiasmus ergriffen. Das Aufwachen der Nationen wird durch despatischen „Druck und Verfolgung“ bewirkt, es erwacht der Enthusiasmus der Freiheit, der aber schnell in böse Schwärmerei ausarten kann. Der revolutionäre Enthusiasmus/Fanatismus hat in Frankreich und dann in Europa ebensowohl überschwenglich Gutes wie Greuel und Verheerungen hervorgebracht; diese beiden Aspekte sind zwar theoretisch zu unterscheiden, aber in der historischen Verkettung der Ereignisse kaum zu isolieren.

Herders Überzeugung von der Gesetzmäßigkeit geschichtlicher Umwälzungen – schon 1785 schrieb er: „Das Maschinenwerk der Revolutionen irret mich also nicht mehr.“<sup>83</sup> – konnte sich unter dem Eindruck der Französischen Revolution nur verstärken. Dabei sind historische Notwendigkeit und Natur-

notwendigkeit gleichbedeutend, insofern ihnen die Kategorie der „menschlichen Natur“ zugrunde liegt. Eine Geschichtsphilosophie, die von der menschlichen Natur ausgeht und jedes Individuum mit der seelischen Energiequelle Enthusiasmus ausstattet, muß auch den politisch kristallisierten Enthusiasmus ganzer Völker als eigentliche Triebkraft von Revolutionen auffassen.

### 5. Seume

Bei der Lektüre von Johann Gottfried Seumes Prosaschriften fällt die häufige und verschiedenartige Verwendung des Enthusiasmus-Begriffs auf. Im allgemeinen erschließt sich seine Bedeutung und Bewertung nur aus dem Kontext; erst in den „Apokryphen“ wird der Begriff selbst gelegentlich thematisiert. Obwohl Seume einer der letzten konsequenten Vertreter der Spätaufklärung war (seine wichtigsten Schriften sind im ersten Jahrzehnt des 19. Jhs. entstanden), hat sich der positive Wortgebrauch bei ihm nicht endgültig durchgesetzt: neben dem weltlichen und insbesondere politischen ist auch der alte religiöskritische Sinn noch präsent. Dieser Sachverhalt zeigt, daß der Bedeutungswandel, den „Enthusiasmus“ im Laufe eines Jahrhunderts durchgemacht hatte, noch immer nicht gänzlich abgeschlossen und unumkehrbar war. Gewiß, die vorherrschende Tendenz ist nicht zweifelhaft, in den allermeisten Fällen handelt es sich explizit oder implizit um jenen „Enthusiasmus der Freiheit“, der durch die Französische Revolution so eindringlich veranschaulicht worden war; aber in manchen Fällen ist doch noch „Schwärmerei/Fanatismus“ gemeint. Mustern wir unter diesem Gesichtspunkt einige charakteristische Formulierungen.

In dem Bericht über seine 1805 unternommene Reise nach Rußland und Skandinavien, „Mein Sommer“, erzählt Seume, wie er in Petersburg einen Jesuitenpater gegen die „Greuel der Aufklärung“ habe predigen hören. Daran schließt sich folgende Reflexion an:

Solange man als die reinste Quelle göttlicher Wahrheit und als die heiligste Norm der vollendetsten Moral ein Buch aufstellt, dessen Inhalt dunkel und widersprechend, selten auf das Leben bezogen und voll moralischer

Inkonsequenzen ist, und dessen wahres brauchbares Gute auf unhaltbaren Gründen eines finstern theosophischen Enthusiasmus beruht, wird die wahre wohltätige Aufklärung weder in der Kirche noch im Staate feste Wurzel schlagen.<sup>84</sup>

Eine der Leitideen Seumes ist die einer radikalen Trennung zwischen Religion und Moral. Mit seiner Einschätzung der Bibel stellt er das Christentum an sich in Frage, nicht nur dessen Entartungen. Solche Religionskritik steht viel stärker in der französischen als in der deutschen Tradition der Aufklärung, Welch letztere ja lange Zeit eine rein protestantische Angelegenheit war und immer wieder als bloße Weiterführung der Reformationsgrundsätze dargestellt wurde. Zwar eifert auch Seume speziell gegen die katholische Kirche (wie der „Spaziergang nach Syrakus“ belegt), vor allem weil ihm die Vergebung der Sünden durch die Priesterschaft als Negation aller gesellschaftlichen Moral gilt. Aber wenn der Protestantismus die Lösung einer Rückkehr zur Bibel ausgab und die aufgeklärte protestantische Theologie unter Preisgabe aller Wunder und Mysterien den Lebenswandel Jesu als sittliches Vorbild aufstellte, so kann Seume auch diesem „gereinigten“ Christentum keine Zugeständnisse machen. Er betrachtet das Kreuz als Emblem des geistlichen und weltlichen Despotismus.<sup>85</sup> Die Moral existiert unabhängig von jeder Offenbarung in den ewigen Gesetzen der Natur bzw. der Vernunft; die Religion hat sich nach dem Sittengesetz zu richten, nicht umgekehrt, muß also auf einen „natürlichen“ Deismus zurückgestutzt werden.

Nach dem Tod Katharinas II. (1796) verfaßte Seume zwei Schriften – „Über das Leben und den Charakter der Kaiserin von Russland Katharina II.“ und „Über die neuesten Veränderungen in Russland seit der Thronbesteigung Paul I.“ –, in denen die Verdienste des aufgeklärten Absolutismus herausgestrichen werden. Es ist nicht ohne weiteres auszumachen, inwieweit Seume damals (noch) seine Hoffnungen auf politischen Fortschritt, zumindest in Deutschland und Russland, auf die unterbrochene Tradition des aufgeklärten Absolutismus setzen möchte; es dürften dabei auch taktische Erwägungen eine Rolle gespielt haben, zumal Seume als ehemaliger Offizier in russischen Diensten gewisse Rücksichten nehmen mußte. Schematische Festlegungen sind in dieser Hinsicht selten angemessen; man kann z. B. immer wieder beobachten, daß deutsche Anhänger der Revolution und der Republik in Frankreich unverdrossen das Andenken

„Friedrichs des Einzigen“ verherrlichen. Jedenfalls scheint es mir bezeichnend, daß gerade das Konzept der Aufklärung von oben sich mit einem negativen Enthusiasmus-Begriff verknüpft. Exemplarisch dafür eine Episode, die sich während der Pest in Moskau zuträgt: um die Epidemie zu beschwören, will „der Pöbel, voll religiöser Schwärmerie“ zu den Heiligenbildern pilgern; die Obrigkeit verbietet solche Prozessionen, weil sich die Ansteckungsgefahr natürlich noch vergrößert hätte, darauf entsteht ein „Tumult der Bigotterie“, und das Militär greift ein. Dieser Vorfall wird nun so kommentiert:

Das Militär zeigte hier durch seine mutige Bereitwilligkeit, die wohltätigen Maßregeln der Regierung zu unterstützen, was Ordnung und Pflicht und vernünftige Aufklärung gegen wilden, enthusiastischen, bigotten Taumel der Menge vermag.<sup>86</sup>

Wie bei Voltaire ist „enthusiastisch“ an dieser Stelle gleichbedeutend mit „aber-gläubisch/fanatisch“. Träger solcher religiösen Schwärmerie ist das unaufgeklärte Volk, während die Vernunft von oben kommt und notfalls gewaltsam durchgesetzt werden muß. – Eine enthusiastische Mentalität steht auch im Widerspruch zur Unparteilichkeit, deren sich der Historiker befleißigen soll:

Friedrich wurde vergöttert und gelästert, und Katharina wird vergöttert und gelästert werden. (...) nur der tiefere Wahrheitsforscher ist dann und wann so glücklich, die Staubwolke wegzublasen und den Partegeist und den Enthusiasmus der Kirche und der Politik zu berichtigen.<sup>87</sup>

In manchen Fällen erscheint die Bewertung des Begriffs merkwürdig ambivalent: einerseits ist er mit den emphatischen Attributen der Aufklärung versehen, andererseits wird diese Emphase, gemäß der apologetischen Absicht, selbst wieder in Zweifel gezogen:

Der Verfasser der Hyperboreischen Briefe [sc. Wekhrlin] nennt sie [Katharina] im heiligen Enthusiasmus für Humanität „a great bad woman“; ich weiß nicht, mit welchen Gründen der Mann seinen Ausspruch beweisen will.<sup>88</sup>

Die Tendenz der Formel ist, für sich genommen, eindeutig positiv: Enthusiasmus für Menschheit und Menschenrechte. Aber es wird suggeriert, daß der Autor seinen läblichen Eifer am falschen Objekt und auf übertriebene Weise anwendet. Wie das feindselige Urteil in Wekhrlins Zeitschrift, wird die scharfe Kritik in Raynals Kolonialgeschichte „*Histoire des Deux Indes*“ ebenfalls abgebogen (übrigens stammt das betreffende Kapitel über Rußland gar nicht von Raynal, sondern von Diderot<sup>89</sup>):

Auch die Kolonisten in Amerika klagten im Anfange über Elend und klagten vielleicht an manchen Orten noch. In Rußland sind die Schwierigkeiten ohne Widerspruch größer, aber ihr Zustand ist im allgemeinen nicht so traurig, als ihn der philanthropische Enthusiast schildert. Wenn wirklich einige umkamen, so starben nicht Tausende. Raynal verdient jedoch den wärmsten Dank, denn er wollte auf Elend aufmerksam machen, wenn er es auch vergrößerte.<sup>90</sup>

Offensichtlich gerät Seumes Sympathie mit den entschiedenen Aufklärern hier in einen vorübergehenden Konflikt mit seinem Vorsatz, die Politik Katharinas in einem günstigen Licht darzustellen. Sobald derartige Rücksichten fortfallen, kommt der moralisch-politische Enthusiasmus ungeschmälert zur Geltung.

In der Aphorismensammlung „*Apokryphen*“, geschrieben 1806–07, also unmittelbar nach dem Zusammenbruch Preußens und des Deutschen Reichs, umkreist Seume immer wieder die unlösbar scheinende Frage, woher die Kraft zur Befreiung und politischen Erneuerung des Vaterlandes kommen könnte. Enthusiasmus im Sinne von patriotischer Entschlossenheit wäre vonnöten, aber gerade dieser fehlt den Deutschen und wird von ihren Fürsten bewußt niedergehalten. Solche geschichtsmächtige Energie ist bei ihnen weder in roher noch in gebildeter Form auszumachen; Seume unterscheidet nämlich zwei Arten:

Es gibt eine doppelte Energie: die Energie der Kultur und des Enthusiasmus der Freiheit und die Energie der Barbarei. Die erste findet man bei Marathon, bei Thermopylä, am Vesuv bei Spartakus und sonst hier und da, seltener bei den Neuern. Die Energie der Barbarei hatte Cyrus, Sesostris, Attila, Peter der Erste und einige andere. Eine Mischung von beiden

hat Bonaparte. Wo keine Vernunft und doch auch keine Barbarei ist, kann schwerlich Energie entstehen, daher die Schwerfälligkeit der Deutschen, die in öffentlichen Verhältnissen zuweilen bis an Dummheit grenzt.<sup>91</sup>

Die Energie der Barbarei wird also primär dem asiatischen Despotismus, die Energie der Kultur primär den Republiken des klassischen Altertums zugeordnet; der Unterschied bezeichnet nicht so sehr eine Stufenfolge der Zivilisation als vielmehr einen Gegensatz der Regierungsformen. Die Energie der Barbarei manifestiert sich vor allem in Eroberungen, die Energie der Kultur im Kampf um Freiheit nach innen und außen. Unser Autor hätte als Beispiel für Freiheitsenthusiasmus auch den Abwehrkampf der Französischen Republik zu Beginn der Koalitionskriege anführen können, und in gewissem Sinne ist dieses große zeitgenössische Paradigma in den antiken Vorbildern konnotativ mitenthalten: man braucht sich nur klarzumachen, daß es seinerzeit fast ein Gemeinplatz war, die „Neufranken“ mit den Griechen während der Perserkriege, und die entscheidenden Schlachten von Valmy und Jemmapes im Herbst 1792 mit Marathon und Thermopylä zu vergleichen. Aber diese heroische Epoche ist für Seume durch die Usurpation Napoleons teilweise entwertet, obwohl er dessen geschichtliche Rolle durchaus nicht einseitig auffaßt: Die unwiderstehliche Energie Bonapartes ist insofern eine Mischung aus Kultur und Barbarei, als er einerseits das Erbe der Französischen Revolution angetreten hat, andererseits jedoch zum despotischen Eroberer geworden ist.

Seumes Feststellungen über die fehlende patriotische Energie in Deutschland nehmen zum Teil schon die späteren Klagen Heines und Börnes über die politische Lethargie oder „Schlafsucht“ der Deutschen vorweg (nur daß man im Vormärz auf den für kurze Zeit tatsächlich auflosternden, aber schnell wieder erstickten Enthusiasmus der antinapoleonischen Befreiungskriege verweisen konnte). Was im Volk nicht lebendig ist, darf man erst recht nicht von den Fürsten erwarten:

Nur einige Männer könnten durch ihre Verhältnisse die Nation neu schaffen und gründen und halten; aber diese sind zu fürstlich privilegiert, um die Größe des Vaterlandsgeistes, Bürgersinnes und der höheren allgemeinen Gerechtigkeit zum göttlichen Enthusiasmus zu fühlen. (Apokryphen)<sup>92</sup>

Vaterlandsliebe und Staatsbürgertugend, dies wäre der wesentliche Inhalt eines edlen Enthusiasmus, dem der Eigennutz der Privilegierten entgegensteht. Das Privilegiensystem ist die Wurzel allen Übels; ohne die Abschaffung der Vorrechte (namentlich der Steuerfreiheit des Adels), ohne die Herstellung der allgemeinen Gerechtigkeit kann sich auch keine den Franzosen ebenbürtige kriegerische Energie entwickeln. „Gerechtigkeit“ ist für Seume eine Kategorie, die sowohl Freiheit wie Gleichheit einschließt, und somit das oberste Prinzip einer vernunftgemäßen Gesellschaftsordnung. Nur sie bringt jene moralische Stärke hervor, die die französische Nation seit vielen Jahren unüberwindlich macht:

Die letzten Kriege haben ganz die Ohnmacht unseres Systems gezeigt; vorzüglich der letzte. Freie Männer schlugen immer die Halbknechte. (...) Der Enthusiasmus der Freiheit ist, heller betrachtet, nichts anders als die Vorstellung der allgemeinen Gerechtigkeit. Diese hat getan, was wir gesehen haben. Man rückte sonst immer den Franzosen nur Roßbach und Krefeld vor; sie haben die Tage furchtbar gerächt. Hat sich etwa ihr Wesen geändert? Sie haben nur ihre Verhältnisse umgeschaffen.<sup>93</sup>

Dies steht im Vorwort zu „Mein Sommer“ (datiert vom Januar 1806), welches der berühmte Wanderer zu einer rücksichtslosen Kritik der deutschen Misere und einer politischen Bußpredigt von außerordentlicher Intensität benutzte.

Zum Abschluß ein Zitat aus der fragmentarisch gebliebenen Autobiographie „Mein Leben“. Seume berichtet darin, wie er in Hessen von Soldatenwerbern gepreßt und an die englische Krone verschachert wurde, um den Krieg gegen die abgefallenen Kolonien mitzumachen:

Ich hatte in Amerika einen Freund, (...) der einige Zeit bei seinem Anverwandten Lavater in der Schweiz gewesen war und dessen bessern, vernünftigeren Enthusiasmus glühend heiß besaß. (...) Das Leben englischer Söldlinge war uns eben nicht angenehm, und wir beide hatten uns mit dem Gedanken getröstet, wir würden uns gelegentlich den Republikanern anschliessen können; ein sehr natürlicher, verzeihlicher Gedanke für junge Leute, die mehr mit Plutarch als mit Hobbes lebten.<sup>94</sup>

Jugendlicher Enthusiasmus bedeutet hier in erster Linie republikanische Ge- sinnung, wie sie durch Plutarchs Lebensbeschreibungen der antiken Helden eingeflößt wurde (das Motiv der Plutarch-Lektüre wird im nächsten Kapitel ausführlicher behandelt). Beachtenswert sind auch die unterscheidenden Bei- wörter „besser, vernünftiger“, mit denen der wahre Enthusiasmus offenbar von den schwärmerischen Tendenzen, die bei Gefühlsaposteln vom Schlag Lava- ters vorherrschen, abgegrenzt werden soll. Gerade weil Seume den Begriff noch in seiner ganzen Breite verwendet, d.h. in etwas anachronistischer Weise auch religiösen Fanatismus oder empfindsame Schwärmerei vielfach noch unter dem Titel „Enthusiasmus“ zur Sprache bringt, kann er auf solche Präzisierungen nicht verzichten. Nur ein vernunftgeleiteter Enthusiasmus mit klarem politi- schen Gehalt wird von ihm ohne Einschränkungen gutgeheissen.

## VI. GESCHICHTLICHE LEITBILDER GEGEN DEN DESPOTISMUS

### 1. Begeisterung für die Helden der antiken Freiheit

Das von Seume angeschlagene Motiv der jugendlichen Plutarch-Lektüre ist außerordentlich typisch für den Antike-Kult des 18. Jahrhunderts. Plutarchs parallele Lebensbeschreibungen der griechischen und römischen Helden nähren den Kult jener „großen Männer“, die sich nur in republikanischer Freiheit voll entfalten können, verbunden mit einer harschen Kritik am eigenen, verweichlichten und knechtseligen Jahrhundert. Schiller hat das Motiv in den „Räubern“ zum geflügelten Wort erhoben: „Mir ekelt vor diesem tintenklecksenden Säkulum, wenn ich in meinem Plutarch lese von großen Menschen.“ (Das ist die allererste Replik Karl Moors.) Einen ausführlichen Kommentar zu dieser lakonischen Sentenz hatte Schillers schwäbischer Landsmann Schubart schon einige Jahre zuvor in seiner „Deutschen Chronik“ (25.12.1775) geliefert. Er schreibt aus Anlaß einer neuen Plutarch-Übersetzung:

Man hats schon oft gesagt, aber was hilfts? daß wir nicht wie die Alten unter Riesen, sondern unter Wechselbälgen und Zwergen wandeln, die sich pudern und mit Goldstoff behängen, daß man ihre Ungestalt nicht sehen möge. Jesus Christus! wie würden wir staunen, wann Theseus und Romulus, wenn Cäsar, Brutus, Hermann, Siegmar in der tönenden Rüstung durch uns hinschritten! Und wie würden sich die Riesen entsetzen, wann sie uns ausgeartetes Geschmeiß um die Schenkel sumsen hörten! Unter die ersten Mittel gegen diese so allgemeine Entkräftigung zähl ich – Bekanntschaft mit den Alten, ihrer Sitte, Mannheit, Urkraft. Schämen müssen wir uns lernen an ihren Bildsäulen, und wenn auch wir schon bis auf Mark und Knochen verdorben sind, wenigstens unsere Kinder durch Empfehlung großer Grundsätze vorm gänzlichen Verderben bewahren. (...) Bürger, nimm den Plutarch in die Hand, lies Sonntags und Feiertags deinen Kindern draus vor, und du wirst nicht Gecken, sondern Männer ziehen.<sup>1</sup>

In einem Aufsatz „Über die Fülle des Herzens“ (1777 im „Deutschen Museum“ erschienen) feiert Fr. L.v. Stolberg den „göttlichen Plutarch“ mit noch größerem Gefühlsüberschwang:

Eben dieser Anteil des Herzens macht die Geschichte zur wohltätigen Lehrerin der Menschheit, da sie ohne ihn nichts als Chronik wäre. Sie gibt reiche Nahrung. Aus ihrer Fülle schöpfe der Jüngling und veredle sich, indem er trinkt. Wie selig wird er sein, wenn Freiheitsgefühl ihm die Wange rötet, wenn er die dreihundert Spartaner in Thermopylae beneidet, mit dem großen Lykurg sein Vaterland verläßt, und mit Timoleon sein Haupt verhüllt, da er den Bruder, weil sein Bruder ein Tyraner war, ermorden läßt. O Jüngling, der da schwelget im göttlichen Plutarch, dem das Herz schlägt bei den Edeltaten der Vorzeit, dem es schwillt von edler Begierde nach Ruhm, wie groß kannst du werden ...<sup>2</sup>

Bei Stolberg wird der jugendliche Charakter der Plutarch-Schwärmerei (wie er dem Sturm und Drang als einer Art Jünglingsbewegung entspricht) und die Tendenz zur naiven Identifizierung mit den gelesenen Heldenataten besonders deutlich. Ob die „Jünglinge“ in der Schule oder durch Privatlektüre ihren Plutarch assimiliert haben, läßt sich nicht entscheiden. Seume jedenfalls meint den schulischen Geschichtsunterricht, wenn er folgenden Gedanken ausspricht: „Ohne Enthusiasmus wird nichts Großes“, sagen Plato und Cicero, und der vernünftige Enthusiasmus wird fast immer aus der Geschichte geschöpft.<sup>3</sup>

Eine beispielhafte Darstellung des Antike-Kults findet sich bei Rousseau, der in seinen „Bekenntnissen“ erzählt, wie er schon als Kind den Plutarch verschlungen und sich in die klassischen Helden hineinversetzt hat:

Plutarque surtout devint ma lecture favorite. (...) De ces intéressantes lectures, des entretiens qu’elles occasionnaient entre mon père et moi, se forma cet esprit libre et républicain, ce caractère indomptable et fier, impatient de joug et de servitude, qui m’a tourmenté tout le temps de ma vie dans les situations les moins propres à lui donner l’essor. Sans cesse occupé de Rome et d’Athènes, vivant pour ainsi dire avec leurs grands hommes, né moi-même citoyen d’une république, et fils d’un père dont l’amour de la

patrie était la plus forte passion, je m'en enflammait à son exemple ; je me croyais Grec ou Romain ; je devenais le personnage dont je lisais la vie : le récit des traits de constance et d'intrépidité qui m'avaient frappé me rendait les yeux étincelants et la voix forte.<sup>4</sup>

Rousseau ist stolz darauf, als Genfer Bürger geboren zu sein, weil nur Freistaaten einen günstigen Nährboden für patriotischen Enthusiasmus abgeben.<sup>5</sup> Die Gedankenreihe Plutarch – große Männer – republikanische Verfassung hat auch Helfrich Peter Sturz in seinen „Denkwürdigkeiten von J. J. Rousseau“ (1779) gebührend zur Geltung gebracht: „Wenn Rousseau von der Geschichte sprach, so hat er oft wiederholt, daß nur die Geschichte der Freistaaten erzählt zu werden verdiene (...) ,Plutarch hat darum so herrliche Biographien geschrieben, weil er keine halb großen Menschen wählte, wie es in ruhigen Staaten Tausende gibt, sondern große Tugendhafte und erhabene Verbrecher.“<sup>6</sup> Ein Seitenstück zu Jean-Jacques' Kindheitserinnerungen bieten die Memoiren der Madame Roland (1795). Auch sie ist durch Plutarch für Freiheit, Gleichheit und Republik begeistert worden:

Plutarque m'avait disposée pour devenir républicaine ; il avait éveillé cette force et cette fierté qui en font le caractère ; il m'avait inspiré le véritable enthousiasme des vertus publiques et de la liberté (...) ?<sup>7</sup>

on dirait que dans l'éducation que j'ai reçue, que dans les idées que j'ai acquises par l'étude ou avec le secours du monde, tout avait été combiné pour m'inspirer l'enthousiasme républicain, en me faisant juger le ridicule ou sentir l'injustice d'une foule de prééminences et de distinctions. Aussi, dans mes lectures, je me passionnais pour les réformateurs de l'inégalité ; j'étais Agis ou Cléomènes à Sparte ; j'étais les Gracques à Rome (...) Je m'étais retirée avec le peuple sur le Mont-Aventin et j'avais voté pour les Tribuns.<sup>8</sup>

Die Art der Darstellung, wie die junge Leserin völlig in den geschilderten Helden aufgeht, wirkt fast wie ein direkter Nachhall Rousseaus. Gleichwohl ist dieses Bildungserlebnis sicherlich authentisch, gerade weil es dem Zeitgeist so unbedingt folgt.

Das „*Studium der Alten*“ und speziell der Geschichte des Altertums erschöpft sich natürlich nicht in der Plutarch-Lektüre. Zusammen mit diesem Autor werden häufig noch weitere griechische und römische Historiker genannt.<sup>9</sup> Aber Plutarch behauptet den ersten Platz, weil seine biographische Geschichtsschreibung dem Interesse zumal der jugendlichen Leser an vorbildlichen Lebensläufen und nachahmenswerten Heldenataten entgegenkommt. – Die antiabsolutistische Stoßrichtung der Antike-Begeisterung war den Zeitgenossen durchaus bewußt und wurde von Befürwortern wie Gegnern einer intensiven Beschäftigung mit den klassischen Autoren anerkannt. Herder empört sich 1792 in einem der Humanitätsbriefe (der freilich „zurückbehalten“, d.h. einer vorbeugenden Selbstzensur geopfert wurde): „Mörderische Hände haben sogar die Alten, Griechen und Römer, unsrer Schulen entreißen wollen, weil in ihnen Jünglinge mit republikanischen, mit Freiheitsideen genährt wurden, die, wie sie sagten, in unsere Staaten nicht gehören.“<sup>10</sup> Schon Mably, einer der großen Tadler seines Jahrhunderts, mahnte in den „*Observations sur l'histoire de la Grèce*“ (1766), das Studium der Alten nicht als unzeitgemäß zu vernachlässigen:

Laissez vos Grecs, m'a-t-on dit plusieurs fois, leur histoire est usée. (...) Ce serait un grand malheur, si on se lassait d'étudier les Grecs et les Romains ; l'histoire de ces deux peuples est une grande école de morale et de politique : on n'y voit pas seulement jusqu'où peuvent s'élever les vertus et les talents des hommes sous les lois d'un sage gouvernement, leurs fautes mêmes serviront éternellement de leçons aux hommes.<sup>11</sup>

Daß die Freistaaten der Antike kontrovers beurteilt wurden, vermittelt anschaulich Leonhard Meister in seiner Vorlesung „Über die Schwärzmerei“ (1775). Mit Befremden habe er eine Rede des Generaladvokaten Séguier vor dem Pariser „Parlement“ (Krongericht) gelesen, wo es u.a. heißt:

Laissons vanter à l'histoire ce Fanatisme usé des anciennes Républiques, ensevelies sous les débris de la Grèce et de l'Italie. Cette liberté qui les rendit si vaines et souvent si malheureuses, vaut-elle une dépendance telle que la nôtre, insensible par sa douceur, précieuse par ses effets ?

Dem Lob der Unfreiheit setzt Meister sein Bekenntnis zur Republik entgegen (womit er als Schweizer ja keinen Loyalitätskonflikt zu befürchten braucht):

Wenn man aber heutzutage selbst diese letztern [sc. Griechen und Römer] wie überhaupt alle Söhne der Freiheit als eine Brut ausschweifender Enthusiasten auszuschrein beliebt hat, so sieht man, wie sehr die Gewohnheit des Joches in gewissen Staaten alle Begriffe von Freiheit und Subordination verwirret.<sup>12</sup>

Es ist sehr bezeichnend, daß Seume den Plutarch im gleichen Sinne wie die Kampfbroschüren und die namhafteren Werke der Aufklärung als subversive Lektüre hinstellt. Ein von Zar Paul I. erlassenes neues Zensuredikt wird mit folgendem Kommentar bedacht:

Wenn man nun auch alle neuen Broschüren unterdrückt, konfisziert und verbrennt, kann man denn auch die klassischen Werke der gebildeten Nationen vernichten, die in jedermanns Händen sind, ohne zu befehlen: Es soll alte Barbarei sein? Kann man alle Rousseaus und Voltaires und Raynals, alle Shaftesburys und Bolingbrokes auf den Scheiterhaufen tragen? Und gesetzt, dieses wäre möglich, so darf unter schwerer Verpönung niemand den Cicero und Plato in die Hand nehmen, niemand den Livius, Thukydides und Plutarch lesen, der nicht von dem bösen Enthusiasmus des Altertums angesteckt sein will. Die Krankheit der Freiheit ist bei ihnen etwas heftiger epidemisch und etwas weniger vernünftig als vielleicht bei den meisten Neuern.<sup>13</sup>

Es versteht sich, daß die abwertenden Attribute am Ende des Textes ironisch gemeint sind. Hatte Meister das denunziatorische Vokabular der Gegenaufklärer mit „Brut“ und „Ausschweifung“ angeführt, so parodiert Seume ihre Vorliebe für den medizinischen Wortschatz (Krankheit, Epidemie, Ansteckung). Für das Ancien Régime hat „Enthusiasmus“ einen geradezu polizeiwidrigen Beigeschmack. Seinerseits will Seume nicht gerade abstreiten, daß der Enthusiasmus der Freiheit unter gewissen Umständen eine revolutionäre Sprengkraft entwickeln kann.

Die von Plutarch geschilderten großen Männer fallen in der Sprache des 18. Jhs. unter den Genie-Begriff. Heroenkult und Geniekult vereinigen sich. Jede Erörterung dieser Kategorie kommt sehr bald auf die Frage, welches gesellschaftliche Milieu, welche Regierungsform der Entfaltung des Genies am förderlichsten sei; als wichtigste Voraussetzung gilt üblicherweise ein republikanisches Gemeinwesen. So äußert sich Schillers Lehrer Abel in seiner „Rede über das Genie“ (1776): „Was war es, das Rom zur fruchtbarsten Mutter großer Männer machte? Seine Verfassung, die Genies weckte und übte.“<sup>14</sup> Daß politische Freiheit Parteiungen und Zerrüttungen, ja sogar Bürgerkriege und Revolutionen begünstigen kann, wird nicht etwa verdrängt, sondern oft provokativ herausgestrichen.<sup>15</sup> Während die Apologeten des Absolutismus darauf verweisen, daß diese Staatsform für Ruhe und Ordnung, Sicherheit und Bequemlichkeit sorgt (z. B. nehmen die stehenden Heere dem „ruhigen Bürger“ die Gefahren des Krieges ab), geben seine Verächter der Freiheit mit allen ihren Risiken den Vorzug. Abel stellt die rhetorische Frage:

Warum entstehen z. E. zur Zeit bürgerlicher Kriege, in Republiken, in unbestimmten Regierungsformen, bei Armut und Elend auf einmal große Männer? Warum gibts Zeiten, z. E. in despatischen Staaten, in ruhigen Regierungsformen, die an großen Männern ganz ohnfruchtbar sind?<sup>16</sup>

Herder schreibt im „Journal meiner Reise im Jahr 1769“, daß ein „Originalgenie“ mit vielen, lebhaften, eigenen Gedanken nur entstehen könne, wenn es zunächst starke sinnliche Eindrücke empfangen habe:

Dies ist in allen Zeiten würksam gewesen, wo die Seele mit einer großen Anzahl starker und eigentümlicher Sensationen hat beschwängert werden können: in den Zeiten der Erziehung fürs Vaterland, in grossen Republiken, in Revolutionen, in Zeiten der Freiheit und der Zerrüttungen war's würksam. [Das gegenwärtige Jahrhundert hat jedoch nichts dergleichen zu bieten:] Wir sehen in unsrer Jugend wenige Phänomene, wenn es noch Zeit ist, sie zu sehen, damit sie in uns leben. Diese Phänomene sind meistens schwach, gemein, unwichtig, aus einer bequemen, üppigen Welt, wo die Regierung der Staaten und alle große Handlungen des menschlichen

Geschlechts geheim oder verborgen oder gar verschwunden sind: und also ihr Anblick kein Zunder zu großen Taten geben kann.<sup>17</sup>

Es bestätigt sich erneut, daß Herders Begriff von Enthusiasmus bzw. Genie auf die spontane innere Einheit der Empfindungen, Gedanken und Taten abzielt. Die beklagenswerte Zerrissenheit der Individuen zwischen Denken und Fühlen, zwischen Denken und Handeln, ist aber letztlich vom Mangel an politischer Freiheit, an Öffentlichkeit und an gesellschaftlichem Interesse verschuldet.

Der Hamburger Demokrat Heinrich Christoph Albrecht schreibt in seinem „Versuch über den Patriotismus“ (1793), daß vaterländische Begeisterung eigentlich nur bei Staatsgründungen oder Verfassungsreformen, also bei politischen Umwälzungen entfacht und geschürt wird. Unausgesprochen bleibt das Parigma der Französischen Revolution, das allen Zeitgenossen lebendig vor Augen stand.

Alle Beispiele von wahrem Patriotismus, die man in der Geschichte findet, schränken sich fast auf die kurzen Perioden ein, in denen Staaten gegründet oder ihre Verfassungen reformiert wurden, und werden uns von solchen Leuten erzählt, die dabei tätig waren. Daß diese Leute ihr Vaterland liebten, war sehr natürlich; denn es interessierte ihr Herz und beschäftigte ihren Kopf. Daß sie sich, von patriotischem Enthusiasmus ergriffen, selbst für ihr Vaterland aufopferten, ist nicht befremdend; denn die Staatseinrichtung war zum Teil ein Werk ihres eigenen Geistes.<sup>18</sup>

Albrecht nennt keine konkreten Beispiele, aber der Leser mit klassischer Bildung konnte die üblichen Namen selbst einsetzen. Zu denken wäre etwa an Lykurg, den angeblichen Schöpfer der Verfassung Spartas, und an den älteren Brutus als Begründer der Römischen Republik; an die Spartaner Agis und Kleomenes, „Reformatoren der Ungleichheit“ (wie Mme Roland sagt), und entsprechend die römischen Volkstribunen Tiberius und Gaius Gracchus.

Daß die Feinde des neuzeitlichen Absolutismus sich am Vorbild der antiken Freistaaten orientieren, glaubt man sogar schon für die englische Revolution Mitte des 17. Jahrhunderts nachweisen zu können. So doziert L. Meister:

„Hobbes bemerkt, daß die klassische Literatur, widersinnisch von raschen Jünglingen auf die englische Verfassung angewendet, nicht wenig Einfluß auf die Staatsveränderung gehabt habe.“<sup>19</sup> Die Autoren des „Essay über die Vorurteile“ wissen Ähnliches zu berichten:

Im vergangenen Jahrhundert beklagten sich im England Karls I. die Anhänger des Despotismus oder der Willkürherrschaft der Könige darüber, daß die freiheitliche Begeisterung durch die Lektüre der Alten entfacht worden sei.

Dies ist die Fußnote zu einem Text, der das Freiheitsfeuer der Griechen und Römer sowie der Briten gleichermaßen feiert:

Hat sich der seiner Despoten und Revolutionen überdrüssig gewordene Brite nicht die politischen Gedanken von Sparta, Athen und Rom zu eigen gemacht? Hat er nicht seine Herrscher schließlich gezwungen, Bürger zu werden? Hat er nicht, entflammt von dem schönen Feuer, das in den Herzen eines Harmodius, Timoleon und Dion brannte und die Gewalt herrschaft aus Griechenland verjagte, den Feinden seiner Freiheit unvergänglichen Haß geschworen? Haben Thukydides, Polybios und Tacitus die Geschichte nicht für ihn niedergeschrieben?<sup>20</sup>

(Es scheint ein Paradox darin zu liegen, daß der englische Revolutionszyklus des 17. Jhs. gepriesen, aber der Begriff „Revolutionen“ (im Plural) eindeutig negativ verwendet wird. Offenbar herrscht hier noch eine ältere Bedeutung vor: Revolutionen im Sinne von dynastischen Kämpfen, Palastrevolten, Verschwörungen u.ä.<sup>21</sup>) – Bekanntlich suchten die Puritaner ihre ideologischen Waffen vorzugsweise im Alten Testament, das sehr wohl monarchomachische Argumente liefern konnte (z. B. 1. Buch Samuel, Kap. 8). Immerhin gab es unter den englischen Republikanern des 17. Jhs. auch Bewunderer der griechisch-römischen Antike. An erster Stelle wäre Algernon Sidney zu nennen, der als politischer Schriftsteller und als Märtyrer seiner Überzeugung im Zeitalter der Aufklärung großes Ansehen genoß.<sup>22</sup> A. Sidney zieht bereits eine direkte Parallele zwischen der republikanischen Tugend der Alten und der Kämpfer des Langen Parlaments.<sup>23</sup>

Der in diesem Kapitel dokumentierte geistige Habitus machte es unvermeidlich, daß die revolutionäre Verjüngung der „Neufranken“ sogleich auch als Wiedergeburt der heroischen Völker des Altertums gedeutet wurde. Joachim Heinrich Campe, der im August 1789 in die Hauptstadt der Revolution gereist ist, um aus eigener Anschauung zu berichten, eröffnet seine Korrespondenz mit den Worten: „Ob es wirklich wahr ist, mein lieber T., daß ich in Paris bin? Daß die neuen Griechen und Römer, die ich hier um und neben mir zu sehen glaube, wirklich vor einigen Wochen noch – Franzosen waren?“<sup>24</sup> Jean-Baptiste Cloots schreibt anlässlich des „Föderationsfestes“, das am 14. Juli 1790, dem ersten Jahrestag des Bastille-Sturms, gefeiert wurde: „Soyez témoin de l’allégresse d’un peuple libre qui, dans son heureux essor, prend sa place entre les Grecs et les Romains.“<sup>25</sup> Der aus dem niederrheinischen Kleve stammende, schon lange in Paris ansässige preußische Baron, ein exaltierter Vertreter der kosmopolitischen Tendenzen innerhalb des revolutionären Spektrums, trieb übrigens den Griechenlandkult so weit, daß er sich bald darauf mit dem neuen Vornamen „Anacharsis“<sup>26</sup> schmückte. – Es wird nicht nötig sein, weitere Belege zu häufen; das Phänomen ist schon oft beschrieben und illustriert worden. Überdies wird sich im folgenden Kapitel noch manches Beispiel für die stereotypen Vergleiche oder Analogien zwischen Personen, Ereignissen, Institutionen, moralischen Haltungen der Antike und solchen der französischen Revolutionsepoke finden.

Abschließend eine kritische Bilanz der Antike-Begeisterung, wie sie vom späten Wieland gezogen wird. In einem Dialog aus dem Jahr 1799 („Gespräche unter vier Augen“. VII) führt er die bei seinen Zeitgenossen weitverbreitete republikanische Gesinnung unmittelbar auf das plutarchische Bildungserlebnis zurück:

Soll ich Ihnen die erste Quelle nennen, aus welcher jene schwärmerischen Liebhaber der Republik ihre Selbsttäuschungen geschöpft haben? Höchstwahrscheinlich sind Nepos und Plutarch unschuldigerweise an allen ihren Irrtümern und Mißgriffen schuld. Die Besten und Gebildetsten unter ihnen wurden sozusagen von Kindheit an in den Republiken des Altertums erzogen. In dem Alter, wo gefühlvolle Seelen einen noch ungeschwächten Sinn für das Sittlich-Schöne und -Große haben, machten sie Bekanntschaft mit den ausgezeichnetesten Republikanern Griechenlandes und Roms und

sogen mit der enthusiastischen Bewunderung und Liebe eines Leonidas, Themistokles, Epaminondas, Timoleon, Brutus, Fabricius, Regulus, Cato und ihresgleichen unvermerkt auch die Gesinnungen derselben, ihre Liebe zur republikanischen Freiheit, ihren Haß gegen Tyrannie und Königtum und ihre Anhänglichkeit an populare Regierungsformen ein.<sup>27</sup>

Wieland beschreibt kenntnisreich und einfühlsam die Voraussetzungen, aber kaum die Funktion dieser antikisierenden Ideologie. Der Autor des „Agathon“ beurteilt die Liebhaber der Republik ebenso skeptisch wie den Typus der jugendlichen Enthusiasten in seinen Romanen: er respektiert ihre Begeisterungsfähigkeit als moralisch-ästhetische Qualität der Persönlichkeitsbildung, als ein Moment der Kalokagathie, hält aber Gegenstand und Ziel ihrer Begeisterung für illusionär. Die Rede von den „Selbsttäuschungen“ scheint einer Ideologiekritik im Marxschen Sinne nahezukommen, bleibt jedoch ebenfalls im ideologischen Gewölk befangen, insofern auch die Realität der ersten Französischen Republik durch jene anachronistischen Ideale erklärt sein soll. (Wieland spricht ja nicht nur von „Gesinnungen“, sondern zugleich von „Mißgriffen“, also Taten; der ganze Dialog betrifft hauptsächlich die französischen Republikaner, welche bereits die Welt verändert haben, weniger ihre teilnahmsvoll zuschauenden deutschen Gesinnungsgenossen.) Das Kulturerbe der Gebildeten war 1789 und 1792 völlig gleich, und doch zog zwei Jahre lang keiner der führenden Revolutionäre die Umwandlung Frankreichs in eine Republik in Betracht; erst der Fluchtversuch der königlichen Familie im Juni 1791 schuf eine zunächst sehr minoritäre republikanische Partei; erst die Konspiration des Hofes mit den Kriegsgegnern führte zum Sturz des Königtums. Die Republik entstand fast ungewollt aus der Dynamik des revolutionären Prozesses, als dieser nur noch die Alternative zuließ: Abschaffung der Monarchie oder Sieg der Konterrevolution. Die bürgerliche Republik verdankt also jenen aus einer verklärten Antike entlehnten Motiven und Wertbegriffen nicht ihre Entstehung, sondern ihre ideologische Rechtfertigung, einen Teil ihrer Selbstgewißheit, einen Traditionsbereich angesichts ihrer unerhörten Neuheit. Wieland glaubt hingegen wie alle Aufklärer an die (im Bereich der menschlichen Gesellschaft) Wirklichkeiten erzeugende und zerstörende Kraft der „Meinungen“, seien sie nun vernünftig oder töricht. – Mit der Aufzählung beispielhafter republikanischer

Helden (die Liste ist zwar nicht erschöpfend, aber durchaus repräsentativ<sup>28</sup>) macht dieser Text besonders deutlich, daß die Bewunderung großer Männer und der Hang zu „populären“ Staatsformen einander bedingen und keineswegs einen Widerspruch bilden (was manche Literaturhistoriker nicht mehr nachvollziehen können, weshalb sie immer wieder versucht sind, den Heroenkult des 18. Jhs. als eine „aristokratische“ Haltung zu deuten). Der Enthusiasmus für die Freistaaten der Antike und zumal für die aus ihrem Boden erwachsenen Genies der republikanischen Tugend ist nur eine besondere Gestalt des „Enthusiasmus der Freiheit“.

## 2. Luthersche Reformation und Französische Revolution

In den „Annalen der leidenden Menschheit“ von August Hennings wird 1799 konstatiert: „Es ist eine nicht mehr neue Bemerkung, daß die gegenwärtige politische Reformation in den meisten Zügen eine auffallende Ähnlichkeit mit der ehemaligen kirchlichen Reformation hat.“<sup>29</sup> Derartige Parallelen, mehr oder weniger ausgeführt, sind in der Tat häufig zu finden. Uns interessiert der Vergleich unter dem Gesichtspunkt, welche Rolle dabei den „Leidenschaften“ zugeschrieben wird; ein Begriff, der sowohl Privateidenschaften (z.B. Ehrgeiz), oder oftmals bloß ein hitziges, ungestümes Temperament, als auch die religiös oder politisch motivierte uneigennützige Begeisterung bezeichnen kann.

Wir haben schon in der Einleitung das geschichtsphilosophische Manifest der Sturm-und-Drang-Bewegung herangezogen („Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, 1774). Herder unternimmt dort eine Apologie der Leidenschaften, die vielleicht nicht immer genügend aufgeklärt sein mögen, dafür aber wirksames Handeln erlauben, die vor allem unerlässlich sind, um große Veränderungen in die Praxis einzuführen. Naturgemäß konnte damals noch nicht die Rede von der Französischen Revolution sein. Statt dessen bringt Herder den revolutionären Charakter der Lutherschen Reformation herausfordernd zur Geltung: um das Vernünftige durchzusetzen, war nicht selbstgenügsames Philosophieren, sondern Entschlossenheit und Militanz vonnöten.

,Warum ist nicht‘, ruft der sanfte Philosoph, „jede solcher Reformationen lieber ohne Revolution geschehen? Man hätte den menschlichen Geist nur sollen seinen stillen Gang gehen lassen, statt daß jetzt die Leidenschaften im Sturme des Handelns neue Vorurteile gebaren, und man Böses mit Bösem verwechselte‘. Antwort: weil so ein stiller Fortgang des menschlichen Geistes zur Verbesserung der Welt kaum etwas anders als Phantom unsrer Köpfe, nie Gang Gottes in der Natur ist. (...) Der Grund jeder Reformation war allemal eben solch ein kleines Samenkorn, fiel still in die Erde, kaum der Rede wert: die Menschen hattens schon lange, besahens und achtetens nicht – aber nun sollen dadurch Neigungen, Sitten, eine Welt von Gewohnheiten geändert, neugeschaffen werden – ist das ohne Revolution, ohne Leidenschaft und Bewegung möglich? Was Luther sagte, hatte man lange gewußt; aber jetzt sagte es Luther! Roger Baco, Galilei, Cartes, Leibniz, da sie erfanden, wars stille: es war Lichtstrahl – aber ihre Erfindungen sollten durchbrechen, Meinungen wegbringen, die Welt ändern – es ward Sturm und Flamme. Habe immer der Reformator auch Leidenschaften gehabt, die die Sache, die Wissenschaft selbst nicht forderte, die Einführung der Sache forderte sie (...).<sup>30</sup>

Mit den „sanften Philosophen“ sind jene moderaten Aufklärer gemeint, die sich bloß auf zunehmende intellektuelle Einsicht verlassen, die darauf vertrauen, daß die Vernunft ganz von selbst und fast unmerklich, zwar „langsam, aber desto sicherer“ (wie eine stereotype Formel lautet) die gewünschten Fortschritte macht, und die im gesellschaftlich-politischen Bereich möglichst „sachte Reformen“<sup>31</sup> befürworten. Die gemäßigten Aufklärer betonen, daß „wahre Aufklärung leuchtet, nicht zündet“,<sup>32</sup> sie blockieren also den in der Bilddynamik angelegten Übergang von der Lichtmetapher zur Feuermetapher; Herder dagegen bekräftigt, daß der „Lichtstrahl“ endlich zur „Flamme“ werden muß, daß Aufklärung sich auf revolutionäre Weise vollendet. Es handelt sich freilich mehr um Revolutionen des menschlichen Geistes, um neue Volksmeinungen, Mentalitäten, Lebensgewohnheiten, als um direkt politische oder soziale Umwälzungen. Der synonyme Gebrauch von „Leidenschaft“ und „Revolution“ zeigt, daß dieser Begriff zunächst psychologisch bzw. anthropologisch fundiert wird.

Nach 1789 wird die Luthersche Reformation allgemein als das deutsche Pendant zur Französischen Revolution betrachtet. Der historische Vergleich bietet allerdings im einzelnen manche Schwierigkeit. Die gemeinsamen Merkmale können doch nicht verdecken, daß die in Frankreich erfolgte Umwälzung ungleich mehr in die Breite und Tiefe gegangen ist. Wenn andererseits der spezifische Unterschied zwischen den beiden „Reformationen“ auf die habituelle Unterscheidung zwischen einem „kirchlichen/religiösen“ und einem „politischen“ Bereich hinausläuft, so ist damit gerade die wichtigste Gemeinsamkeit nicht erfaßt: die Säkularisation der Kirchengüter, Abschaffung der Mönchsorden und Anerkennung der weltlichen Autorität durch die Geistlichkeit. Daß der Bauernkrieg als ein wesentlicher Bestandteil der fröhnbürgerlichen Revolution in Deutschland praktisch nie berücksichtigt wird (es finden sich höchstens abwertende Analogien zwischen den chiliastischen Bewegungen des 16. Jhs. und den Sansculotten), macht solche Vergleiche noch problematischer; das Interesse richtet sich auf die ideellen und institutionellen Formen der Erneuerung und vernachläßigt die sozialrevolutionären Triebkräfte. – Aus der Aufklärungsperspektive erscheint die Luthersche Reformation im Verhältnis zur Französischen Revolution als eine geschichtliche Vorstufe und ein moralisches Vorbild: zunächst holt Frankreich längst überfällige Reformen nach und erwirbt die elementare Gewissensfreiheit, deren sich das protestantische Deutschland angeblich seit langem erfreut, zugleich hat das Nachbarland auch schon die politische Freiheit und damit einen kaum einholbaren Vorsprung gewonnen. Klopstocks Elegie „Sie und nicht wir“ verdeutlicht diesen Zusammenhang. Den Dichter schmerzt es, daß nicht sein Vaterland, sondern Frankreich den höchsten Gipfel der staatsbürgerlichen Freiheit erklimmen hat und so den anderen Völkern ein strahlendes Beispiel gibt; er versucht sich damit zu trösten, daß Deutschland seinerzeit im Kampf um religiöse Freiheit die Palme errang und beispielhaft voranging, aber solcher Trost ist unzureichend, weil der alte Lorbeer vor dem neuen eben verblassen muß. Schließlich kommt es zu einer geschichtsphilosophischen Synthese: der vormalige Sieg über die Mönche und Pfaffen, den hierarchischen Despotismus, war die notwendige Voraussetzung für den aktuellen Sturz des monarchischen Despotismus: „Wenn durch dich, mein Vaterland, der beschornen Despoten/Joch nicht zerbrach, so zerbrach das der gekrönten itzt nicht.“

Kehren wir zum Stichwort „Leidenschaften“ zurück, welches über Begriffe wie Ungestüm, Entschlossenheit, Energie usw. mit Parteienkampf und Umwälzung konnotiert wird. Der demokratische Publizist Georg Friedrich Rebmann schreibt in seinen „Kosmopolitischen Wanderungen“ (1793):

Erlaube mir, ehe ich diesen Ort verlasse, noch ein paar Parallelen zwischen der religiösen und politischen Reformation zu ziehen. Als Luther aufstand und Mißbräuche des Katholizismus rügte, war er so unendlich weit davon entfernt, die ganze katholische Religion und den Papst stürzen zu wollen, als Mirabeau den König zu entthronen. (...)

Soll ein menschlicher Plan ausgeführt werden, so muß der Entwurf auf Vernunft, die Ausführung auf Leidenschaften gegründet sein. Die sogenannte gemäßigte Partei, die den langsamsten, bedächtigen Mittelweg einschlägt, mag und wird immer herrschen, wenn das Schiff durch den Sturm hindurch glücklich ans jenseitige Ufer gebracht ist, aber während des Sturms, während sich Riesenberge und Schwierigkeiten der Ausführung eines Entwurfs entgegensemmt, muß durchaus die leidenschaftliche, alle Grenzen überschreitende Partei etwas Spielraum haben.<sup>33</sup>

Leidenschaftlichkeit ist also das Kennzeichen der jeweils radikalsten Partei. – Der auf den ersten Blick etwas überraschende Vergleich zwischen Luther und Mirabeau (was haben der Mönch und der Lebemann gemein?) wird im folgenden Text wiederaufgenommen und noch weiter getrieben. Beide gelten als „Feuerköpfe“, aber es ist wohl weniger ihr Charakter, der zum Vergleich herausfordert, sondern mehr ihre auslösende Funktion am Beginn des revolutionären Prozesses, der dann eine immer stärkere Eigendynamik entwickelt. Ihre Standhaftigkeit in dem kritischen Augenblick, wo das Alte seine ganze Autorität in die Waagschale wirft, hat sich zu schulbuchträchtigen Sentenzen verdichtet, die man leicht nebeneinanderstellen kann (Luthers „Hier stehe ich“ vor dem Wormser Reichstag; Mirabeaus Replik an den Beauftragten des Königs, die Nationalversammlung werde nur den Bajonetten weichen).

Franz Josias von Hendrich, geheimer Regierungsrat in Sachsen Meiningen, veröffentlichte 1797 ein Buch mit dem suggestiven Titel „Über den Geist des Zeitalters und die Gewalt der öffentlichen Meinung“, worin ein eigenes Kapitel

der „Vergleichung der Reformation mit der französischen Revolution“ gewidmet ist.<sup>34</sup> Hendrich schreibt, daß die Menschen immer geneigt sind, „ihre Meinungen mit Enthusiasmus zu behaupten“, und zwar sind es vor allem neue Meinungen, die „mit Feuer und Enthusiasmus verfochten“ werden, weshalb die Unterdrückung derselben kaum Erfolg haben kann und meistens die gegenteilige Wirkung zeitigt.<sup>35</sup> Der aufgeklärt-liberale Autor glaubt an die Allmacht gewisser Ideen, wenn sie im Volk zur gewohnheitsmäßigen Denkweise geworden sind, er glaubt auch an die moralische Überlegenheit der neuen, emanzipatorischen Ideen, läßt aber ihren Wahrheitsgehalt dahingestellt sein und bleibt ihrem Unbedingtheitsanspruch gegenüber skeptisch; insofern kann er im Hinblick auf die revolutionären Franzosen unterschiedslos vom „Enthusiasmus der Meinungen“ wie vom „Fanatismus der Meinungen“ sprechen.<sup>36</sup> Der Hauptbegriff selbst ist neben seiner jüngeren, politischen Bedeutung – „Enthusiasmus für die Freiheit“<sup>37</sup> – durchaus noch der alten religiöskritischen Bedeutung fähig, abzulesen am „Enthusiasmus eines unbekannten Eremiten“, der die Kreuzzüge veranlaßt habe.<sup>38</sup> Es handelt sich eben in beiden Fällen um die gleiche seelische Disposition, nur der Anwendungsbereich ist verschieden. – Doch nun zu der angekündigten Parallelie:

Da die Feinde der Reformation sowohl als ihre Freunde mit nicht wenig Ungestüm und Leidenschaft handelten, so fielen sie nicht selten auf Extreme oder erlaubten sich in der Hitze manche Schritte, welche die kalte zurückkehrende Vernunft nicht billigen konnte. Selbst Luther war von diesen Fehlern nicht frei; allein, um den Schlag zu tun, wurde gerade ein Mann wie er von ungestümen Leidenschaften erfordert. Der, welcher den ersten Schritt tat, mußte mit einem beträchtlichen Vorrat von Kenntnissen eine große Kühnheit und einen gewissen Starrsinn verbinden: Eigenschaften, die von Menschen gefordert werden, welche sich zu Parteihäuptern aufwerfen. Er mußte zugleich ein Mann für das Volk, kurz, er mußte Luther sein. (...) Mirabeau und die ersten Anstifter der Revolution waren Feuerköpfe; aber gerade deshalb die Leute, welche alles unternehmen konnten, weil ihnen nichts unmöglich schien. Mirabeaus brausende, alles verzehrende Hitze und hinreißende Beredsamkeit, sein unerschütterlicher Mut, seine Kühnheit machten ihn zum gefährlichsten Demagogen, kurz, er war der Luther der französischen politischen Reformation.<sup>39</sup>

Zunächst wird also behauptet, daß jeweils auf beiden Seiten ungezügelte Leidenschaften am Werke waren, und insoweit ist noch keine qualitative Differenz zwischen den Verfechtern des Alten und des Neuen zu erkennen (obwohl die positiveren Ausdrücke Feuer und Kühnheit der Erneuerungspartei vorbehalten bleiben). Aber bald macht sich ein Wesensunterschied geltend, dergestalt, daß die Leidenschaft der einen nur noch als blindwütig, die der anderen dagegen zum Enthusiasmus geläutert erscheint:

Luthers Grundsätze erhielten endlich den schönsten Sieg über den Katholizismus. Die blinde Wut des letztern konnte gegen den reinern Enthusiasmus der erstern nicht standhalten. Wer sie als wahr erkannte, war auch entschlossen, sie zu behaupten. War es ein Wunder, daß nun der menschliche Geist zu jener ungewohnten Kraft erhöhet wurde; oder daß diese Grundsätze immer allgemeiner siegten, je sichtbarer sie mit dem Glücke der Menschheit in Verbindung standen? Daß Jünglinge, Männer und Greise ihr Leben für einen geringen Preis hielten, sich und ihren Nachkommen ein Glück zu sichern, welches vielleicht nie wieder zurückkehrte, wenn sie diesen glücklichen Zeitpunkt nicht benutztten? War es ein Wunder, daß bei der längern Dauer des Kampfs ihre Partei nicht nur an der Zahl, sondern auch an Energie wuchs, indes die Partei der Gegner nach gleichem Maße abnahm?

Ebenso in Frankreich. Die neuen Grundsätze der Franzosen siegten mit einer entscheidenden Allgewalt: wer sie annahm, verteidigte sie mit Gut und Blute. Jeder glaubte ebenfalls, das Glück nicht nur einzelner, sondern aller sei mit ihnen verbunden: so wurden die Leidenschaften schärfer und wilder, so ward es von Tage zu Tage schwerer, die Franzosen zu zwingen, und ‚frei leben oder sterben‘ ward ihr schrecklicher Wahlspruch.<sup>40</sup>

Das Attribut „reiner“ verweist auf die unterschiedlichen moralischen Triebfedern: der Enthusiasmus der Streiter für die neue Ordnung ist uneigennützig bis zur Todesverachtung, während die Verteidiger des alten Privilegiensystems selbstsüchtig handeln, so daß ihre Leidenschaft blind und perspektivlos wird und ihre Energie erschlafft. Auf den verborgenen Kraftquell, der im Grunde die Entscheidung gebracht hat, macht Hendrich nochmals aufmerksam mit diesem Satz:

Es war der Fehler der Katholiken zur Zeit der Reformation, und der verbündeten Mächte bei der französischen Revolution, auf ihre physische Übermacht zu sehr zu rechnen und an die moralische Kraft und Energie empörter Leidenschaften nicht im mindesten zu denken.<sup>41</sup>

Eine treffende Formulierung. In dem Ausdruck „empörte Leidenschaften“ kommt der doppelte Sinn von „Empörung“ (sowohl Entrüstung wie Aufruhr) zum Vorschein. Der Enthusiasmus ist in solchen Konstellationen nicht nur moralisch höherstehend, sondern am Ende auch physisch überlegen, d.h. eine moralische Energie überwindet die ursprüngliche physische Übermacht der etablierten Gewalten. In den Revolutionskriegen hatte sich dieses Phänomen soeben auf frappierende Weise bestätigt (vgl. Kap. VII, 3).



## VII. REVOLUTIONÄRER ENTHUSIASMUS DER ‚NEUFRANKEN‘ – ENTHUSIASTISCHE ANTEILNAHME IN DER DEUTSCHEN ÖFFENTLICHKEIT

### 1. Vermittler der Begeisterung: Campe, Forster u.a.

Das Konzept eines moralisch-politisch aufgeklärten Enthusiasmus, wie es im Laufe des 18. Jahrhunderts entwickelt worden war, lag gewissermaßen fertig und gebrauchsbereit vor und ließ sich ohne weiteres auf die spektakulärsten Erscheinungsformen der Französischen Revolution anwenden. Der vielbeschworene Enthusiasmus für Menschenrechte/Freiheit/Vaterland schien erst seit 1789 in die Wirklichkeit zu treten und seine weltverändernde Kraft zu erweisen. Jene seelische Energie, die definitionsgemäß den Antrieb zum Handeln liefern, den Übergang von der Idee zur Praxis bewerkstelligen sollte, deren Aufgabe es war, die Forderungen der Vernunft zu vollstrecken – sie fand ihren höchsten Ausdruck in der revolutionären Tat. Damit verbunden ist aber eine Sinnverschiebung, die als solche nur selten bewußt gemacht wird, nämlich eine sprunghafte Erweiterung des enthusiastischen Subjekts: es handelt sich überwiegend nicht mehr um einzelne hervorragende Individuen, denen die Begeisterung als Erbteil gegeben ist, sondern um große Volksmassen, die vom Geist der neuen Zeit ergriffen werden.

Viele Revolutionäre bekennen sich zu einer heftig erregten, hochgestimmten Gemütsverfassung, da man ohne solchen Überschwang den gewaltigen Aufgaben nicht gewachsen sei. Barnave, einer der führenden Köpfe der konstituierenden Nationalversammlung, erklärt: La Revolution exalte „toutes les facultés de mon âme et me remplit d’ardeur et d’enthousiasme“.<sup>1</sup> Danton ruft aus: „Il faut de l’exaltation pour fonder les Républiques.“<sup>2</sup> In der zeitgenössischen Publizistik erscheinen manche Höhepunkte des Umwälzungsprozesses (z.B. die „Nacht des 4. August“<sup>3</sup>) wie von einem kollektiven Enthusiasmus durchschauert. Allerdings verwendet der revolutionäre Diskurs in Frankreich diesen Begriff nicht so häufig und auffällig wie der begleitende Diskurs in Deutschland. Es ist, als ob die handelnden Personen in dem unerhörten „Schauspiel“<sup>4</sup> ihre

Aufmerksamkeit weniger auf Seelenerforschung richten könnten als die innerlich anteilnehmenden Zuschauer. So verweilen gerade die deutschen Schriftsteller – neben den erklärten Anhängern der Französischen Revolution auch die aus einer größeren Distanz sympathisierenden Beobachter – mit Vorliebe bei den Phänomenen des Enthusiasmus und werden nicht müde, den Begriff selbst zu thematisieren.

Als Vermittler der französischen Ereignisse für die lesende Öffentlichkeit in Deutschland betätigten sich einerseits die Zeitschriftenherausgeber und ihre Mitarbeiter sowie gegebenenfalls ihre Pariser Korrespondenten. Neben den etablierten Zeitschriften vom Schlagzeichen des „Teutschen Merkur“ (Wieland) entstanden in den neunziger Jahren zahlreiche neue Periodika, die ausschließlich oder doch überwiegend der Französischen Revolution gewidmet waren. Andererseits brachen nicht wenige Autoren selbst zur Pilgerfahrt nach Paris auf und schilderten ihre Eindrücke in Reiseberichten, die dem Verlangen des Publikums nach erlebter Anschaulichkeit entgegenkamen.<sup>5</sup> Einer der ersten und gewiß der erfolgreichste unter diesen Reisenden war der pädagogische Schriftsteller und Schulrat, Verleger und Zeitschriftengründer (und spätere Lexikograph) Joachim Heinrich Campe. Er verbrachte den August 1789 in der revolutionären Metropole (begleitet von seinem früheren Schüler Wilhelm von Humboldt) und veröffentlichte die „Briefe aus Paris, zur Zeit der Revolution geschrieben“ zunächst in seinem „Braunschweigischen Journal“ und später in Buchform.<sup>6</sup> Campe röhmt den „Freiheitsenthusiasmus“<sup>7</sup> des französischen Volks und der Volksvertreter, das „Feuer des allgewaltigen Freiheitsgefühls“,<sup>8</sup> den Patriotismus, der sich zum „höchsten Enthusiasmus“<sup>9</sup> steigert, die „elektrische“<sup>10</sup> Kraft dieser exaltierten Stimmung und ihren „aufbrausenden Enthusiasmus“.<sup>11</sup> Der Berichterstatter ist selber begeistert. Dies wird von ihm aber auch zur Sprache gebracht, indem er den Adressaten seiner Briefe (den Braunschweiger Mitarbeiter Trapp) folgendermaßen anredet:

Sie sagen: ich schwärme? Gut, mein Lieber; ich freue mich, daß ich bei einer solchen Veranlassung noch erwärmt werden kann, und bedaure den, der dazu nicht mehr fähig ist. Sie selbst, wie ich Sie kenne, würden, wenn Sie hier wären, mit mir in die Wette schwärmen.<sup>12</sup>

Lessing soll den Pädagogen, als er ihn 1778 in Hamburg kennenlernte, als einen „festen unschwärmerischen Mann“<sup>13</sup> geschätzt haben. Und nun bekennt sich derselbe Campe zur Schwärmerei. Ein Widerspruch? Nur scheinbar, denn die Voraussetzungen haben sich geändert. Bereits Lessing hatte seine generelle Schwärmerkritik (in der schon untersuchten Schrift „Über eine zeitige Aufgabe“) mit einer bezeichnenden Einschränkung versehen, welche auf den Fall Campe ohne weiteres zutrifft: „Unter den Schwärmern sieht der Philosoph so manchen tapfern Mann, der für die Rechte der Menschheit schwärmt, und mit dem er, wenn Zeit und Umstände ihn aufforderten, ebenso gern schwärmen (...) würde.“<sup>14</sup>

Auch in der konterrevolutionären Publizistik spielt der Schwärmerbegriff eine zentrale Rolle, dort allerdings wieder mit dem herkömmlichen negativen Vorzeichen; es wird gewarnt vor der „demokratischen Schwärmerei“ bzw. „demagogischen Schwärmerei“, gegen die „wütende Freiheitsschwärmerei“ wird mobil gemacht.<sup>15</sup> Der Jakobinerfresser Leopold Alois Hoffmann polemisiert im 1. Band seiner 1792 gegründeten „Wiener Zeitschrift“ gegen den „Herrn Edukationsrat“ Campe und besonders gegen dessen eingestandene Schwärmerei, weil er ihre ansteckende Wirkung fürchtet:

Er reiste mit der Absicht hin, um sich satt schwärmen zu können. (...) Er wallfahrtete eigentlich, wie die übrigen schwärmerischen Pilgrime nach Compostell und Mecca, nach Paris in den demokratischen Naturtempel der Aufklärung und Freiheit, um dann seine enthusiastischen Andachthymnen über das nie von ihm gesehene Aufklärung- und Freiheitwunder in das erwartende Deutschland hinüberzusingen.<sup>16</sup>

In direkter Anrede wird Campe gar der umstürzlerischen Propaganda bezichtigt:

Oder Sie waren ein unberufener Emissär und kosmopolitischer Spion, der in der Absicht nach Paris fuhr, um als Augenzeuge und mit dem ganzen Empfindsamkeitsdrange eines hyperphilanthropischen und antimonarchischen Schwärmers in Deutschland drüben dem tollen französischen Schwindelgeiste eine aufreizende und zu leichen Szenen einladende Lobrede halten zu können.<sup>17</sup>

Unter dem Druck solcher Denunziationen und einer verschärften Zensur trennte sich Campe schon Anfang 1792 von seinem Journal, das zunächst im dänischen Altona weitergeführt wurde. Nachdem sein Landesherr, der Herzog von Braunschweig, zum Oberbefehlshaber der preußischen und verbündeten Interventionsarmee ernannt worden war, mußte er sich größte Zurückhaltung auferlegen. Diese ging freilich nicht so weit, das französische Bürgerrecht abzulehnen, welches ihm (wie auch Klopstock und Schiller) durch ein Diplom im Oktober 1792 verliehen wurde, – ein Umstand, der den Wiener Sykophanten zu neuen Attacken reizte.<sup>18</sup> Zehn Jahre später reiste Campe erneut durch Frankreich und bekräftigte in einem nostalgischen Rückblick jenen herzerhebenden Eindruck, den er von der Morgenröte der Französischen Revolution heimgetragen hatte:

Das Glück des Vaterlandes, nicht das eigene, galt damals allen alles. Jeder war zu den größten Aufopferungen für dasselbe bereit. Bereit, sage ich? Einer drängte sich dem andern vor, und es galt, wer der Ehre und der Wonne teilhaftig werden sollte, dem teuern Vaterlande das meiste aufgeopfert zu haben. So fand ich damals dieses der höchsten und edelsten Begeisterung fähige Volk.<sup>19</sup>

Friedrich Schulz, der schon im Juli 1789 zur Stelle war und den Sturm auf die Bastille miterlebte, nutzte sogleich seine Chance und verfaßte einen Augenzeugenbericht über die entscheidenden Tage um den 14. Juli herum. Das Buch erschien noch im Herbst unter dem Titel „Geschichte der großen Revolution in Frankreich“, eine 2. Auflage folgte wenig später. Die Haltung des Autors wirkt etwas zwiespältig, insofern er vom „Pariser Pöbel“ spricht, diesem aber doch „Enthusiasmus für Freiheit“<sup>20</sup> zubilligt. Solchen Überschwang erregte bereits die Initialphase des Aufstands, die Volksbewaffnung im Invalidengebäude: „Es war eine allgemeine, unbeschreibliche Begeisterung.“<sup>21</sup> – Wiederum in Briefform veröffentlichte der Oldenburger Beamte Gerhard Anton von Halem seine „Blicke auf einen Teil Deutschlands, der Schweiz und Frankreichs bei einer Reise vom Jahre 1790“. Die Route über die Schweiz ermöglichte es ihm, zunächst eine Gedenkstätte für Rousseau, die Petersinsel im Bieler See (wo der Verfolgte vorübergehend Zuflucht gefunden hatte), zu besuchen. Auf diese Weise pilgerte er zu einer Kultstätte des Propheten der Freiheit und Gleichheit, bevor er die

eigentliche Wallfahrt ins Mekka der Revolution antrat. Auch anhand unseres Leitbegriffs lässt sich ein solcher Bogen schlagen: von den Manen Rousseaus, dem „heiliger Enthusiasmus, der Sohn der Energie“<sup>22</sup> die Feder führte, zu den Versammlungen des Pariser Jakobinerklubs, wo die Freunde der noch unvollen-deten Verfassung „zu neuem Enthusiasmus exaltieret“<sup>23</sup> werden. – Schließlich ging 1792 der Berliner Kapellmeister Johann Friedrich Reichardt auf die Reise und ließ anonym „Vertraute Briefe über Frankreich“ erscheinen. Er wirkte auch in der Folge als Publizist und gab die Zeitschrift „Frankreich im Jahre 1795“ (u. ff.) heraus. Reichardt führt den Enthusiasmus der Franzosen weniger auf die revolutionären Umstände als auf eine Charakteranlage zurück. Nach der gängigen Auffassung des 18. Jhs. zeichnet sich das französische Temperament vor allem durch Lebhaftigkeit aus; daher ist es leicht, eine solche Nation „in Feuer und Flamme zu setzen“ und so „zum höchsten Enthusiasmus zu erheben“. <sup>24</sup> (Näheres zum Thema Nationalcharaktere im 4. Abschnitt dieses Kapitels.)

Im Frühjahr 1790 unternahm Georg Forster (in Begleitung Alexander von Humboldts) eine Reise durch Belgien, die Niederlande und England, woraus dann sein Hauptwerk „Ansichten vom Niederrhein“ hervorging. Auf der eiligen Rückfahrt durch Frankreich (von Calais nach Mainz) verweilte er Anfang Juli einige Tage in Paris und ließ sich von dem revolutionären Elan der Hauptstadt beeindrucken. Seinem Schwiegervater, dem Göttinger klassischen Philologen Heyne, schreibt er darüber:

Der Anblick des Enthusiasmus im Volke, und vorzüglich auf dem Champ de Mars, wo man die Zubereitungen zum großen Nationalfeste machte, ist herzerhebend, weil er so ganz allgemein durch alle Klassen des Volks geht und so rein und einfach auf das gemeine Beste mit Hintersetzung des Privatvorteils wirkt.<sup>25</sup>

Hier sind schon die beiden Momente angesprochen, die Forster regelmäßig mit dem Enthusiasmus-Begriff verknüpft: Einmütigkeit und Uneigennützigkeit. Bei dem erwähnten Nationalfest handelt es sich um die für den 14. Juli 1790, zum 1. Jahrestag des Bastillesturms geplanten Feierlichkeiten auf dem Marsfeld, wo in kurzer Zeit ein riesiges Amphitheater aus dem Boden gestampft wurde.<sup>26</sup>

Forster hat dieses Erlebnis zwei Jahre später auch literarisch verarbeitet: in seinen „Erinnerungen aus dem Jahr 1790“ trägt das 7. Kapitel die Überschrift „Französischer Enthusiasmus auf dem März- oder Föderationsfelde“. Gleich zu Beginn wird die anthropologische Dimension des Geschehens beleuchtet:

In der Geschichte unserer Zeit wird die Begeisterung, womit fünfundzwanzig Millionen Menschen sich für ihre neue politische Organisierung interessierten, eine stets denkwürdige Erscheinung bleiben; und sofern die menschliche Natur sich schlechterdings nicht anders als *a posteriori*, aus der Erfahrung kennen und erforschen läßt, dürfen wir hinzusetzen, daß sie uns durch die Französische Revolution und den darin wirksamen Enthusiasmus von einer ganz neuen Seite bekannt wird.<sup>27</sup>

Wenn der spezifisch revolutionäre Enthusiasmus, den man nur selten als zeitgenössisches Phänomen aus eigener Anschauung studieren kann, zur vertieften Menschenkenntnis beiträgt und der Anthropologie als empirischer Wissenschaft zugute kommen soll, so ist damit die Begeisterungsfähigkeit im allgemeinen als Potenz der menschlichen Natur bereits vorausgesetzt.<sup>28</sup> Einige Seiten später wird dann der konkrete Anlaß des ganzen Aufsatzes genannt:

Nirgends zeigte sich eine bessere Gelegenheit, diese Bemerkungen anzustellen, als auf dem Märzfelde zu Paris, im Julius 1790. Hier, wo die Franken, ein freier germanischer Bund, sich jährlich versammelten, um ihren Königen den Willen des souverainen Volkes zu befehlen, hier feierte man jetzt das erste Bundesfest der wieder errungenen Freiheit. Die völlige Gleichheit war eben jetzt unter den Bürgern durch die Niederreißung aller erblichen Unterschiede wiederhergestellt. Jeder galt nur durch persönliches Verdienst, und über dieses entschied die Stimme des Volkes. (...) Ein Sturm der Begeisterung hob die ganze Nation zur Höhe des Selbstgefühls. Mensch zu sein war der schöne Stolz von fünfundzwanzig Millionen, das erste und letzte Ziel ihrer Befreiung. Der Eid der Brudertreue ward am 14ten Julius in der nämlichen Stunde von allen Einwohnern eines Reiches geschworen, das eine Fläche von zehntausend Quadratmeilen auf unserer Erdkugel einnimmt.<sup>29</sup>

Die Struktur dieses Textes wird im wesentlichen durch die dreigliedrige revolutionäre Lösung „liberté – égalité – fraternité“ bestimmt. Dabei verweist jedes einzelne der drei Schlagwörter für sich genommen auf ein herausragendes Ereignis, so daß der besondere Ideengehalt jeweils mit einem präzisen Datum verknüpft erscheint: Die „Freiheit“ wurde durch Sturm und Schleifung der Bastille erkämpft (14. Juli 1789); die „Brüderlichkeit“ wurde durch das gigantische Bundesfest mit dem Eidschwur der gesamten Nation besiegt (14. Juli 1790); die „Gleichheit“ war kurz zuvor, am 19. Juni 1790, durch das Dekret der Nationalversammlung über der Abschaffung des Erbadels und aller damit verbundenen Titel untermauert worden. (Kein Zweifel, daß Forster mit der Zeitangabe „eben jetzt“ dieses von der Nachwelt ziemlich vergessene, von den Zeitgenossen aber stark beachtete Dekret<sup>30</sup> anspielen wollte. Das Gleichheitsprinzip an sich war zwar schon durch die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom August 1789 proklamiert worden, die „völlige Gleichheit“ schien jedoch erst mit der ausdrücklichen Beseitigung aller „erblichen Unterschiede“ erreicht. Es kennzeichnet eben den revolutionären Charakter des Geschehens, daß Freiheit und Gleichheit sich zunächst negativ definieren, nämlich als „Niederreißung“ des alten Zustandes: die Freiheit beginnt, sobald der Despotismus, d. h. die absolute Monarchie als willkürliche Herrschaftsform gebrochen ist; die Gleichheit beginnt, sobald der Adel mit seinen erblichen Privilegien vom Sockel gestoßen und der angemaßte, weil verdienstlose Vorzug der bloßen Geburt nivelliert ist.) – Zwischen dem Enthusiasmus und jener Begriffstriade lassen sich unterschiedliche semantische Beziehungen aufzeigen. „Freiheit und Gleichheit“ sind abstrakte Vorstellungen, die von der Begeisterung ergriffen und anverwandelt, zu ihrem eigenen Gegenstand oder Bewußtseinsinhalt gemacht werden können. „Brüderlichkeit“ (bzw. „Bruderliebe“, wie der meistgebrauchte zeitgenössische Ausdruck lautet, bzw. „Brudertreue“, wie Forster hier sagt) ist dagegen ein affektives Prinzip und insofern mit der Begeisterung direkt verwandt, beide liegen als menschenfreundliche Affekte oder edle Leidenschaften auf der gleichen Begriffsebene. In beiden steckt die überschwengliche Idee, daß nach Auflösung der alten gesellschaftlichen Bindungen neuartige und humanere Bande zwischen den Individuen geknüpft werden sollten, daß der starren und kalten ständischen Ordnung nunmehr spontane und gefühlsbetonte Gesellungsformen folgen müßten. Beide Prinzipien zusammen enthalten das Versprechen, die Kluft zwischen

dem Habitus als Privatmensch (*homme*) und als Bürger (*citoyen*) zu überwinden: die Affektivität der Familiensphäre soll auf die gesamte Gesellschaft ausstrahlen (Brüderlichkeit), die Uneigennützigkeit und Opferbereitschaft gemäß dem staatsbürgerlichen Ideal (Enthusiasmus) soll auf die interessenbedingten Alltagsbeziehungen der Menschen zurückwirken. Beim Fest der revolutionären Eintracht verschmelzen Brüderlichkeit und Begeisterung vollends zu einem einzigen Hochgefühl.

Als Forster diese Schrift abfaßte, im Spätsommer 1792, war er noch ein unbeteiligter Zuschauer (äußerlich unbeteiligt, trotz innerer Anteilnahme) und verstand sich auch als solchen. Er bemerkte ausdrücklich, daß die Deutschen den Vorteil haben, „bei allen Auftritten jenseits des Rheins unbefangene, parteilose, gleichgültige Zuschauer, mithin desto ruhigere Beobachter bleiben zu können.“<sup>31</sup> Aber schon wenige Wochen später, nach der Einnahme der linksrheinischen Gebiete durch die Revolutionsarmee Custines, verwandelte er sich in einen aktiven Mitstreiter und war an führender Stelle im Jakobinerklub und bei der Errichtung der Mainzer Republik tätig. Seine erste öffentliche Erklärung war die Rede „Über das Verhältnis der Mainzer gegen die Franken, gesprochen in der Gesellschaft der Volksfreunde den 15. November 1792“. Darin ermahnt er seine Mitbürger, die unverhoffte Gelegenheit zu ergreifen und den rechten Zeitpunkt für ihre Befreiung nicht zu verpassen. Um die Kräfteverhältnisse richtig einzuschätzen, müsse man gleichrangig mit den materiellen Ressourcen Frankreichs auch die moralische Kraft der Neufranken, ihren Freiheitsenthusiasmus berücksichtigen:

Es ist aber auch nötig, die Stimmung der Nationen in Europa, den Enthusiasmus von 25 Millionen freier Menschen, die durch die Lage ihres Landes, durch ihre Ressourcen, durch ihren Mut – durch die Freiheit unüberwindlich sind, mit in Anschlag zu bringen.<sup>32</sup>

Die Franzosen sind also nicht nur überlegen, sie sind durch ihre revolutionäre nationale Wiedergeburt „unüberwindlich“, „unwiderstehlich“, und das übrige Europa wird bald von ihnen mitgerissen werden. In diesem Sinne äußert sich Forster auch privat, so in einem Brief an seinen Berliner Verleger Voß vom 21. November:

Es ist eine der entscheidenden Weltepochen, in welcher wir leben. Seit der Erscheinung des Christentums hat die Geschichte nichts Ähnliches aufzuweisen. Dem Enthusiasmus, dem Freiheitseifer kann nichts widerstehen – als etwa die in Stupidität versunkenen Verfassungen Asiens.<sup>33</sup>

Am 13. Januar 1793 hält er die offizielle Rede bei der Errichtung des Freiheitsbaumes und wendet sich mit folgenden Worten an die „Bürger Gesetzgeber“, d.h. die nach Mainz entsandten Kommissare des Nationalkonvents:

Freie Männer! Ihr sollt urteilen, ob sie würdig sind, diese Bewohner, unter die Zahl Eurer Brüder gerechnet zu werden, ob sie von jener reinen und dauernden Begeisterung beseelt sind, welche, alle Privatinteressen vergessend, nur den Eingebungen für das allgemeine Interesse folgt.<sup>34</sup>

Selbstlosigkeit – das ist und bleibt für ihn die wichtigste Maxime moralisch-politischen Handelns.

Forsters Verhältnis zur Französischen Revolution durchläuft also zwei deutlich getrennte Etappen: zunächst bringt er ihr bloß seine innere Anteilnahme, gewissermaßen eine mitmenschliche und kosmopolitsche Sympathie entgegen, dann entschließt er sich zur direkten, engagierten Teilnahme; aber beide Haltungen lassen sich als charakteristische Varianten des Enthusiasmus beschreiben. Diese individuelle Entwicklung eines deutschen Aufklärers zum Jakobiner entspricht in bestimmter Hinsicht zwei verschiedenen Etappen des Umwälzungsprozesses selbst: in der Anfangsphase (1789–90) herrscht eine freudige, oftmals idyllisch anmutende Begeisterung, die sich auf das Werk der inneren Erneuerung konzentriert; die im Frühherbst 1792 einsetzende republikanische und kriegerische Phase bringt dagegen einen weitaus ungestümeren Enthusiasmus hervor, der zum Entscheidungskampf antreten will. Abschließend sollen beide Haltungen noch durch je ein Textbeispiel veranschaulicht werden.

Wieland, immer wieder zwischen Skepsis und Faszination hin- und her schwankend, macht in seinen „Göttergesprächen“ die folgende, sehr wohlwollende Bemerkung:

Der Enthusiasmus, den die neuerworbene Freiheit einem lange unterdrückten, aber von Natur lebhaften und feurigen Volke einhaucht, wirkt wie die erste Liebe: der Liebhaber glaubt in gewissen Augenblicken mehr als ein Mensch zu sein, weil die Geliebte ihm eine Gottheit ist.<sup>35</sup>

Ein durchaus idyllischer Vergleich, fast etwas rokokohaft; man denkt unwillkürlich an den naiven Jüngling in einem Wielandsehen Roman. Der Zuschauer fühlt mit, ist sogar ein wenig gerührt, aber letzten Endes bleibt er doch in der Distanz des Beobachters. – Viel dramatischer wirken die Empfindungen des aus Holstein stammenden Straßburger Jakobiners Friedrich Butenschön. Nach einem Studienaufenthalt in Jena kehrte er Mitte Januar 1793 ins Elsaß zurück, um sich ganz der revolutionären Sache zu verschreiben. Über seine damalige aufgewühlte Stimmung berichtet er drei Jahre später:

Meine Sehnsucht nach Tätigkeit stieg mit jedem Tage, ich war müde des Predigens meiner Bücher und wollte jetzt einmal selbst versuchen, ob es noch Römerkraft unter den Menschen gäbe. Fernher rollten die Donner der fränkischen Revolution, alles hauchte Enthusiasmus, alles drängte sich kühn und froh zur nahen Aussicht goldener Tage. Was vermag nicht die Magie der Einbildungskraft? Wer widersteht dem Ungestüm eines hochschlagenden Herzens? (...) Ich ward jetzt Franke mit Leib und Seele. Die Belagerung von Mainz kam immer näher, es dürstete mich nach einem Kampf für Menschenrecht und Freiheit. Das dumpfe, schauerliche Rollen der Kanonen und Pulverwagen war Musik in meinen Ohren, und die wehenden Fahnen dünkteten mir geheimnisvolle Zeichen einer bessern Welt; meine Wärme für die Revolution stieg bis zur Schwärmerei.<sup>36</sup>

Dies ist allerdings ein Extremfall, insofern die Wirkung des Enthusiasmus nicht nur publizistisch vermittelt, sondern vom Autor in eigener Person verkörpert und gelebt wird.

## 2. Anlässe und Erscheinungsformen des kollektiven Enthusiasmus

Bestimmte Höhepunkte des revolutionären Geschehens erhalten dadurch einen besonderen Glanz, daß sie allgemeine Begeisterung über das jeweils Erreichte wecken. Es handelt sich vor allem um jene Augenblicke, wo das Neue sich Bahn bricht und zugleich (ungeachtet der Widerstände, die gerade überwunden werden mußten) als Ausdruck des einheitlichen Volkswillens erscheint: einstimmige Beschlüsse, einmütige Selbstverpflichtungen, gemeinsame Eidschwüre schaffen eine Atmosphäre, in der man sich dem Ziel der nationalen Eintracht nahe glaubt. Die entscheidenden „journées“, an denen das Pariser Volk sich erhebt, um die Revolution weiterzutreiben und zu vertiefen, gehören kaum zu dieser Kategorie, insofern der bewaffnete Aufstand den Aspekt einer bürgerkriegsartigen Handlung nur schwer verleugnen kann und daher wenig geeignet ist, die Illusion einer vollkommenen Einheit zu erzeugen. Zunächst waren es einige spektakuläre Momente der parlamentarischen Revolution, die Anlaß für enthusiastische Gefühlswallungen gaben. – Im Mai 1789 waren die Generalstände in Versailles zusammengetreten, wobei die Abgeordneten der drei Stände jeweils getrennte Versammlungen bildeten; bereits im Juni vollzogen die Repräsentanten des Dritten Standes den Bruch mit diesem System und rissen die morschen Scheidewände nieder, indem sie sich aus eigener Machtvollkommenheit zur verfassunggebenden Nationalversammlung erklärten. Der Reisende Halem stellt die Ereignisse so dar:

Am 17. Juni 1789 hatte sich der Tiers-Etat auf des Abbé Sieyes Vorschlag als National-Versammlung konstituiert, auch ein Teil des Adels und der Geistlichkeit sich schon mit ihr vereinigt, als auf einmal am 20. Jun. der Versammlungssaal auf königlichen Befehl verschlossen und durch Waffenherolde eine königliche Sitzung auf den 22ten verkündigt ward. Unwillig irrten die Mitglieder der N. V. umher und fanden sich in Ermangelung eines andern Lokals im Ballhause (*jeu de Paume*) zusammen (...). Hier ergriff sie edler Enthusiasmus für die Sache der Freiheit, die sie in Gefahr sahen. Hier schworen sie den feierlichen Eid, ‚sich nicht zu trennen und sich allenthalben, wo die Umstände es erforderten, zu vereinen, bis die Konstitution errichtet und auf solidem Grunde befestigt sein würde‘.<sup>37</sup>

Der starke Symbolgehalt dieser Szene beschäftigte die Phantasie der Zeitgenossen; ihnen drängte sich die Parallele zum Rütlischwur als Ursprungsmythos der Schweizer Eidgenossenschaft auf. Jacques Louis David, der berühmte Maler der Revolution, wurde später offiziell beauftragt, den Ballhaus-Schwur in einem Monumentalgemälde zu verewigen; zwar ist das Werk nie vollendet worden, doch lassen auch die zahlreichen Vorstudien und insbesondere die großformatige Tuschzeichnung erkennen, welchen Eindruck der Künstler vermitteln wollte: Verbrüderung, himmlische Begeisterung, stürmisches Pathos.<sup>38</sup>

Was der Enthusiasmus vermag, wenn er nach und nach alle Gemüter ergreift, von Stunde zu Stunde eskaliert und zu einem edlen Wettstreit der Selbstlosigkeit verleitet, das zeigt die „Nacht des 4. August“ auf unübertroffene Weise. In dieser denkwürdigen Sitzung (vom Abend des 4. bis in die frühen Morgenstunden des 5. August 1789) zerstörte die Nationalversammlung den Grundbestand und die Eigentumsverhältnisse des Ancien Régime mit einer Konsequenz, von der sie hinterher selbst überrascht war. In einer einzigen Nacht wurden scheinbar sämtliche Privilegien „auf dem Altar des Vaterlandes geopfert“: im Prinzip abgeschafft waren zunächst alle Frondienste und sonstigen persönlichen Feudalleistungen (während die sachlichen Feudalverpflichtungen erst nach einem langwierigen Loskauf erlöschen sollten); sodann die Kirchenzehnten; die grundherrliche Gerichtsbarkeit, Jagd- und Gehegerechte u.ä.; die Steuerprivilegien von Adel und Klerus, die Käuflichkeit der öffentlichen Ämter; und schließlich alle Vor- und Sonderrechte der Stände, Orden, Provinzen, Städte etc. Im Protokoll häufen sich die Hinweise auf den anschwellenden Enthusiasmus, nach einer Weile fangen die Redner selbst an, ihren Gefühlsüberschwang zu thematisieren (ivresse, élans, transports, effusions), wodurch das Phänomen noch verstärkt wird. Mit der Bekanntgabe der Beschlüsse schwappt die einhellige Begeisterung auf das Pariser Volk über, einander unbekannte Menschen beglückwünschen und umarmen sich in den Straßen.<sup>39</sup>

Man hat zu Recht darauf hingewiesen, daß diese historische Sitzung durchaus nicht nur von Spontaneität und Großmut, von freiwilligem Verzicht und patriotischer Opferbereitschaft geprägt war. Eine Gruppe von Abgeordneten hatte die wichtigsten Anträge wohl vorbereitet; die Vertreter des liberalen Adels waren angesichts der Baueraufstände und der in Brand gesteckten Schlösser zu der Einsicht gelangt, daß erhebliche Konzessionen gemacht werden müßten. Im

Laufe der Nacht waren nur Grundsatzentscheidungen getroffen, nicht jedoch schriftlich fixiert worden; als es in den folgenden Tagen darum ging, das entsprechende Dekret zu formulieren, wurde um viele Einzelheiten nochmals gefeilscht. Überdies wurden im Dekret die meisten Neuerungen nur angekündigt, aber noch nicht in Kraft gesetzt, weil die Nationalversammlung erst einmal für Ersatzregelungen bzw. Ausführungsbestimmungen sorgen müsse. Die Landbevölkerung war erfreut, als sie hörte, daß „das Feudalregime vollständig abgeschafft“ sei, und dann um so enttäuschter, als sie erfuhr, daß die Feudalabgaben vorerst weiter entrichtet werden müßten und überhaupt nur durch eine massive Entschädigung ablösbar seien.<sup>40</sup> Während der Nacht des 4. August standen allerdings nicht nur die Feudalbeziehungen zwischen Grundherren und abhängigen Bauern zur Debatte, es handelte sich auch um das unendlich komplizierte System der korporativen und vor allem der regionalen Sonderrechte; in dieser Hinsicht machte die Nationalversammlung wirklich tabula rasa, indem sie sämtliche Partikularismen auf einen Schlag beseitigte und somit die territoriale/administrative/fiskalische Einheit der Nation herstellte. Für die Beteiligten war jener mitreißende Enthusiasmus des Neubeginns zweifellos eine erlebte Wirklichkeit, auch wenn viele Historiker gegen die zeitgenössischen Selbstdäuschungen immun geworden sind.<sup>41</sup>

Da der Revolutionspilger Campe gerade Anfang August in Paris eintraf, gebührt ihm der Vorzug als Berichterstatter für das deutsche Publikum. Über die Resultate des parlamentarischen Kraftakts schreibt er zusammenfassend:

Das ganze alte Gebäude des Lehnsystems, mit allen seinen glänzenden Vorechten für die Herrschaften, mit allen seinen drückenden Lasten für die Untertanen, ward in einigen Minuten von Grund aus umgestürzt und zerichtet; der Adel, die Geistlichkeit, ja ganze Provinzen taten Verzicht auf ihre angeerbten Rechte, Freiheiten und Privilegien; alle wollen künftig nur der allgemeinen Rechte eines Bürgers und Franzosen genießen.<sup>42</sup>

Ebenso wichtig ist ihm das Atmosphärische der nächtlichen Versammlung:

Es war ein Wettstreit zwischen Großmut und Großmut, zwischen Patriotismus und Patriotismus; welche erhabene Tugenden die Gemüter der Stell-

vertreter des Volks auf einmal, und ohne daß sie darauf vorbereitet waren, wie durch einen elektrischen Funken zum höchsten Enthusiasmus entzündeten.<sup>43</sup>

Der Enthusiasmus scheint hier wie eine plötzliche himmlische Inspiration über die Erwählten zu kommen, ja wie der heilige Geist über die Gemeinde. Aber ganz unvorbereitet war die Sache natürlich doch nicht. Übrigens berichtet der Korrespondent der „Haude-Spenerschen Zeitung“ (Berlin) exakt im gleichen Sinne und fast mit den gleichen Worten:

(...) kurz, alles entsagte durch seine Deputierte allen bisher genossenen Privilegien. Niemals zeigten sich Enthusiasmus und Patriotismus in solchem Glanze. Jeder einzelne machte diese Entschuldigung, und alle wollten das Recht haben, diese Entschuldigung zu machen.<sup>44</sup>

Also wieder das Motiv des Wettstreits im Verzicht, des geopferten Eigennutzes. – Aus Zeitungen muß auch Georg Forster seine Kenntnis geschöpft haben, denn er bespricht das Ereignis schon zehn Tage später in einem Brief an Heyne. Dabei ist interessant, wie er die Frage nach dem objektiven Nutzen und der subjektiven Ehrlichkeit solcher exaltierten Gefühle stellt:

Welch eine Sitzung war die vom 5. August von der französischen Nationalversammlung! Ich glaube, sie ist noch in der Welt ohne Beispiel. (...) Das Ideal denken wir uns, stellen es uns zum Ziel, und ohne es je zu erreichen, kommen wir denn doch so weit wir können, und weiter als ohne Ideal. Ich wünschte daher nicht, daß jener Enthusiasmus, den manche gewiß für sehr übertrieben und deplaziert halten, vernichtet würde. Ohne ihn, was würde nun gar aus der Menschheit in unserm Weltteil?<sup>45</sup>

Mag der Enthusiasmus den Skeptikern auch übertrieben erscheinen, mag er sogar „immer etwas Theatralisches“<sup>46</sup> an sich haben, so bringt er doch sehr reale Wirkungen hervor. Die von ihm freigesetzte seelische Energie und Willenskraft überwindet Trägheit und Stagnation, treibt das Neue voran und ermöglicht die Wendung zum Besseren.

Wie schon angedeutet, verteilt sich das dramatische Geschehen auf zwei Akte mit zwei verschiedenen Schauplätzen: vom geschlossenen Sitzungssaal in Versailles sprang der Funke auf die offenen Straßen von Paris über. Loustalot, Redakteur der vor kurzem gegründeten Zeitung „Les Révolutions de Paris“, gibt eine farbige Schilderung der Szenen, die sich in der Hauptstadt abspielten, sobald die Neuigkeit durch ein Flugblatt bekannt wurde:

L’ivresse de la joie s’est aussitôt répandue dans tous les cœurs ; on se félicitait les uns les autres ; on nommait avec enthousiasme nos députés les Pères de la Patrie. Il semblait qu’un nouveau jour allait luire sur la France. Enfin, quoique l’on attendît tous les biens de la sagesse de l’Assemblée nationale, il semblait que l’on venait de recevoir d’elle un bienfait inespéré. Il s’est formé des groupes dans presque toutes les grandes rues. Près de tous les ponts, on attendait pour ainsi dire les passants, pour leur apprendre ce qu’ils auraient peut-être ignoré jusqu’au lendemain. On était aise de partager sa joie, de la répandre. La fraternité, la douce fraternité, régnait partout.<sup>47</sup>

Solche Presseberichte sind offensichtlich auch in Campes Darstellung miteingeflossen, wie der folgende Textvergleich zeigt: Loustalots Ausdruck „ivresse de la joie“ findet sich bei Campe fast wörtlich übersetzt, in Gestalt eines „allgemeinen Freudentaumels“<sup>48</sup> wieder; und was das Stichwort „fraternité“ betrifft, so verwendet er es womöglich noch emphatischer:

Entzückte und liebevolle Brüderlichkeit – wenn es erlaubt ist, für ein so neues Schauspiel ein neues Wort zu prägen – schien die einzige herrschende Empfindung durch die ganze unermeßliche Stadt zu sein.<sup>49</sup>

Als einziger Publizist unter den Anhängern der Revolution warnt Marat davor, sich von enthusiastischen Stimmungen mitreißen und täuschen zu lassen. In seiner Zeitung „L’Ami du Peuple“ kommt er rund sieben Wochen nach dem Ereignis auf jene Nacht der geopferten Privilegien zurück und versucht, ihren Mythos zu demolieren. Dabei klingt der erste Satz noch ganz vertraut:

Sans doute, des actes multipliés de justice et de bienfaisance, dictés par l'humanité et l'amour patriotique impatient de se signaler, devaient porter au comble l'admiration des spectateurs, et, dans ces combats de la générosité qui cherchait à se surpasser elle-même, l'enthousiasme devait toucher au ravissement.

Bis hierher wird der eingeschliffene Diskurs nicht angetastet, im Gegenteil, das obligate Motiv des edlen Wettkampfs in Form der einander übertrumpfenden Verzichtserklärungen kommt besonders plastisch zur Geltung. Desto schneidend wirkt dann der aufgekündigte Konsens:

Gardons-nous d'outrager la vertu, mais ne soyons dupes de personne. Si c'est la bienfaisance qui dictait ces sacrifices, il faut convenir qu'elle a attendu un peu tard à élever la voix. Quoi ! C'est à la lueur des flammes de leurs châteaux incendiés qu'ils ont la grandeur de renoncer au privilège de tenir dans les fers des hommes qui ont recouvré leur liberté, les armes à la main !<sup>50</sup>

Allerdings: wenn Freiwilligkeit das entscheidende Kriterium sein soll, so geschah der Verzicht nicht aus Großmut, denn er war zugleich das Notwendige. Insofern aber der Enthusiasmus (auch als bloße Illusion der Uneigennützigkeit verstanden) den Betroffenen dabei hilft, das Notwendige anzuerkennen und zu vollziehen, kann er dennoch wie ein Katalysator zuzeiten unentbehrlich sein. Und die freudige Begeisterung im Volk erklärt sich wenigstens teilweise daraus, daß das Notwendige für diesmal im Miteinander statt im Gegeneinander durchgesetzt wurde.

Das Föderations-Fest und seine Vorbereitungen im Sommer 1790 haben ein Gefühl der vollendeten nationalen Eintracht, der umfassenden Brüderlichkeit und der ungetrübten Massenbegeisterung erzeugt, mit dem sich nichts in der ganzen Periode der Französischen Revolution vergleichen kann. Für die Zeremonie des Bürger-Eids wurde der 14. Juli 1790 festgelegt, also der 1. Jahrestag des Bastillesturms, aber es handelt sich um weit mehr als einen Gedenktag, denn dieser „Bund“ hatte seinen eigenen politischen Inhalt, seinen eigenen Ursprung

(nämlich in der Provinz) und seine eigene Dynamik. Vor allem entwickelte sich in kürzester Zeit ein eigener Mythos, der, zumindest im Bewußtsein der Zeitgenossen, dem Mythos der zerstörten Bastille ohne weiteres die Waage halten konnte.<sup>51</sup>

Die Bewegung der ursprünglichen „Föderationen“ fand schon seit Monaten statt: mehr oder weniger spontan sagten sich benachbarte Dörfer, Städte und Regionen, bzw. die dort aufgestellten Nationalgarden als Milizen des revolutionären Bürgertums, wechselseitige Hilfe gegen tatsächliche oder vermeintliche Gefahren zu, vor allem gegen das Phantom jener „Räuberbanden“, die der Angst vor der Konterrevolution im Verein mit der Sorge um den Besitz zur Projektionsfläche dienten. Die in solchen Föderationen enthaltene noch unausgereifte Idee, nach Auflösung der alten Ordnung eine andere Textur von sozialen Beziehungen neu zu knüpfen, wurde dann im gesamtnationalen Maßstab verallgemeinert und sollte im Föderationsfest ihren Höhepunkt und Abschluß finden. Den symbolischen Akt sollte nicht nur die Metropole stellvertretend für das ganze Land vollziehen, sondern jedes Departement, jede Stadt und jedes Dorf war beteiligt; die Feierlichkeiten fanden am selben Tag in tausendfachen Abwandlungen statt, und der Eidschwur sollte im gesamten Territorium zur gleichen Stunde abgelegt werden. Überdies waren zahlreiche Delegationen aus allen Gegenden nach Paris gekommen (aus der Bretagne z. B. 4000 Bürger), um den Zusammenhalt zwischen der Provinz und der Hauptstadt zu verkörpern; bei ihren oft langwierigen Pilgerfahrten konnten diese Abgesandten die neuentstehende Einmütigkeit der Nation selber sinnlich erfahren und von Etappe zu Etappe anschaulich weitervermitteln.<sup>52</sup>

Die meisten Berichte konzentrieren sich naturgemäß doch auf das Pariser Geschehen, und dabei ist es auffällig, daß die Vorbereitungen, d. h. die Erdarbeiten auf dem Marsfeld, eine weitaus größere Rolle spielen als der eigentliche Festakt. In dem schon zitierten Aufsatz „Französischer Enthusiasmus auf dem März- oder Föderations-Felde“ schildert Forster, wie der patriotische Eifer alle Schwierigkeiten überwindet:

Ich sah die Zurüstungen zu diesem Feste, das beispiellos in den Jahrbüchern der Menschheit bleibt. Das größte Amphitheater der Welt, wogegen die berühmten römischen nur Kinderspiele sind, ward in wenigen Tagen

durch die Allmacht des Volkswillens erschaffen. Die verdächtige Trägheit von fünfzehntausend besoldeten Arbeitern ward durch den Enthusiasmus von hunderttausend Freiwilligen vergütet. Im Taumel der Freiheit arbeiteten sie mit einem Eifer, mit einer Behendigkeit, mit einer Fröhlichkeit, mit einer Verschwendung der Kräfte, die man kaum noch begreift, wenn man sie auch selbst gesehen hat.<sup>53</sup>

Daß Forster diese zupackende Geschäftigkeit in den Vordergrund rückt, erklärt sich nicht nur aus seinem Erlebnis als durchreisender Augenzeuge, sondern ist zugleich von der Sache her geboten. Kein zeitgenössischer Beobachter läßt sich den Topos entgehen, daß Menschen aller Stände, Klassen und Berufe, ohne Einschränkung hinsichtlich Alter und Geschlecht durcheinanderwimmeln, daß alle sozialen Kategorien vom Tagelöhner bis zum König bei der freiwilligen Arbeit vereint sind. Forsters Darstellung ist an diesem Punkt besonders beredt:

Mit Trommeln und Kriegsmusik, die Schaufeln auf der Schulter, zogen die begeisterten Scharen Arm in Arm unter Freiheitsgesängen zu ihrem Tawerk, und später als die Sonne verließen sie das Feld. Alte und Junge, Männer und Weiber, Herzöge und Tagelöhner, Generalpächter und Schuhputzer, Bischöfe und Schauspieler, Hofdamen und Poissarden, Betschwester und Venuspriesterinnen, Schornsteinfeger und Stutzer, Invaliden und Schulknaben, Mönche und Gelehrte, Bauern aus den umliegenden Dörfern, Künstler und Handwerker unter ihren Fahnen kamen Arm in Arm in buntscheckigem Zuge und griffen rüstig und mutig zur Arbeit. (...) Um des Schauspiels Täuschung zu vollenden, erschien auch Ludwig der Sechzehnte ohne Leibwache, ohne Gefolge, allein in der Mitte von zweimalhunderttausend Menschen, seinen Mitbürgern, nicht mehr seinen Untertanen. Er nahm die Schaufel und füllte einen Schiebkarren mit Erde, unter lautem Jauchzen und Beifallklatschen der Menge.<sup>54</sup>

Unter den revolutionären Liedern dominiert der berühmte Refrain „ça ira“, wie u.a. der „Chronique de Paris“ zu entnehmen ist, die fast täglich über den Fortgang der Arbeiten berichtet; festgehalten wird auch, daß dieses „hinreißende Schauspiel“ den Fremden Tränen der Rührung in die Augen treibt.“ Der alte

Freiheitsethusiast Schubart (der persönlich am Fest in Straßburg teilnahm) befaßte sich in seiner „Chronik“ ebenfalls mit dem Pariser Phänomen; unter dem Titel „Das Fest der Freien. Vorbereitung“ heißt es da:

Die Vorbereitung zu diesem Feste wurde mit solcher Eintracht gemacht, daß man wohl sieht, der Allgroße im Himmel begünstige dies Bundesfest. Über 150000 Menschen von allen Klassen, Ständen, aus allen Himmelszonen, aus allen Zungen und Sprachen, arbeiteten auf dem weiten Marsfelde. Selbst der König begab sich dahin, stieg vom Pferde und – der Enkel der großen Heinrichs und der stolzen Ludwigs – schob und zog den Schubkarren, und mit Schaufeln, Pickeln und Hacken begleiteten ihn die Arbeiter als seine Leibwache.<sup>56</sup>

Wieland hat allein zwei seiner „Göttergespräche“ dem Themenkomplex des 14. Juli 1790 gewidmet, und selbstverständlich fehlt auch hier nicht der Hinweis auf den Berge versetzenden (oder wenigstens Erdmassen bewegenden) Elan der Hauptstadt:

Und was für eine Meinung wirst du von den heutigen Parisern bekommen, wenn du hörest, daß dieser ungeheure Halbzirkel von amphitheatralischen Sitzen das freiwillige Werk von mehr als hunderttausend Bürgern von Paris beiderlei Geschlechts war, die mit einem Enthusiasmus, den auch das ungünstigste Wetter nicht erkälten konnte, mehrere Tage lang vom Morgen bis zur Abenddämmerung arbeiteten, als sie sahen, daß die bezahlten Tagelöhner bis zum vierzehnten Julius nicht fertig werden könnten.<sup>57</sup>

Im „Nouveau Paris“ (1799) von Louis Sébastien Mercier, das an sein „Tableau de Paris“ aus dem Jahrzehnt vor der Revolution anknüpft, findet sich ein nostalgischer Rückblick auf die festliche Stimmung jener Tage. Mit der Kapitelüberschrift „Travaux du champ de Mars“ legt auch er den Schwerpunkt auf die vorbereitenden Aktivitäten:

On ne vit peut-être chez aucun peuple cet étonnant et à jamais mémorable exemple de fraternité ; je n'y pense jamais sans admiration : c'est là que j'ai

vu cent cinquante mille citoyens de toutes les classes, de tout âge et de tout sexe, formant le plus superbe tableau de concorde, de travail, de mouvement et d'allégresse qui ait jamais été exposé. Oh ! quels sont les monstres qui ont effacé ces couleurs si riantes ? Quels hommes que ces bons et braves citoyens de Paris qui surent transformer huit jours de travail en des jours de fête la plus touchante, la plus inopinée et la plus neuve qui fut jamais. C'est un genre de spectacle si original qu'il est impossible que les hommes les plus blasés n'en soient pas remués.<sup>58</sup>

Diese spontane Verbrüderung erwies sich als das wahre Volksfest; demgegenüber mußte die wohlgeordnete Zeremonie, bei der das Volk weitgehend auf einen Zuschauerstatus beschränkt blieb, verblassen. Durch sein Erinnerungsbild evoziert Mercier noch einmal jene idyllische Vorstellung, die in der Wirklichkeit nicht lange überdauern sollte, die Vorstellung von einem grenzenlosen Unanimismus.<sup>59</sup>

Das Fest der nationalen Einheit hatte auch kosmopolitische Elemente. Die in Paris ansässigen Ausländer wollten mit einer offiziellen Abordnung, stellvertretend für ihre noch nicht befreiten Vaterländer, an den Feierlichkeiten teilnehmen. Eine entsprechende Petition begründete der preußische Baron Cloots am 19. Juni vor der Nationalversammlung, – „la pétition que nous dicte l'enthousiasme de la liberté universelle“<sup>60</sup> Nachdem er sich solchermaßen als Sprecher des Ausländerkomitees profiliert hatte, durfte er sich mit dem Beinamen „l'orateur du genre humain“ schmücken. (Im Herbst 1792 wurde Cloots das französische Bürgerrecht verliehen, gleichzeitig mit Klopstock, Schiller und Campe.) Andererseits feierte man den großen Tag auch außerhalb Frankreichs: in Hamburg gab der Kaufmann Sieveking ein Freiheitsfest, an dem u.a. Klopstock und Knigge teilnahmen.

Im x. Göttergespräch gibt Wieland dem Olympischen Jupiter zwei „Subdelegierte“ zur Seite, „Jupiter Horkius“ und „Jupiter Pluvius“. Sie sind für die beiden markantesten Geschehnisse des langerwarteten Festtages zuständig: jener für den Eidschwur, der auf die neue Verfassung abgelegt werden soll, dieser für den Dauerregen, dem sich die Pariser Bürger bei ihrem Umzug und ihrer Versammlung ausgesetzt sehen. Als „Vorsteher und Handhaber aller Eide der Sterblichen“ würdigt Horkius den historischen Augenblick mit großer Eloquenz: zum ersten Mal in der Geschichte soll sich die Idee des Gesellschaftsvertrages

verwirklichen.<sup>61</sup> Was Pluvius betrifft, so erklärt er dem Olympischen Jupiter, als dieser ihn auffordert, mit Rücksicht auf das wichtige Datum den Regen abzustellen, dies sei „eine pure Unmöglichkeit“, weil sonst die Ökonomie der gesamten Erdatmosphäre in Unordnung geraten würde. Auf scherzhafte Weise wird hier die aufklärerische Kritik des Wunderglaubens bekräftigt: das Verlangen nach Wundern, d.h. willkürlichen Eingriffen göttlicher Mächte in die naturgesetzlichen Abläufe, ist nicht nur unmöglich, sondern wegen der gar nicht abzuschätzenden Folgen auch unsinnig. Freilich erscheint solch eine rationalistische Rechtfertigung in einem derart symbolträchtigen Zusammenhang nicht ganz befriedigend. Ein symbolischer Akt wird durch widrige Umstände in seinem Gefühls Wert beeinträchtigt, – es sei denn, jene Umstände lassen sich selbst symbolisch wenden und mit positiver Bedeutung erfüllen. Daran versucht sich Herder in dichterischer Form. Er interpretiert das „Bundesfest“ ohne Umschweife im religiösen Sinne, und so wirkt es völlig kohärent, wenn er den strömenden Regen zur himmlischen Taufe des erneuerten Menschengeschlechts verklärt:

(Auf den 14. Juli 1790)

Rings um den hohen Altar siehst du die Franken zu Brüdern

Und zu Menschen sich weihn; göttliches, heiliges Fest!

Wie spricht Jehova zum Volk? Spricht er in Donner und Blitzen?

Milder kommt er hinab; Wasser des Himmels entsühnt

Weihend die Menge zum neuen Geschlecht mit der Taufe der Menschheit.

Vierzehnter Julius, dich sehn unsre Enkel einmal!<sup>62</sup>

Die drei elegischen Distichen bilden ein Epigramm im ursprünglichen Wortsinn, eine Denkmals-Inschrift, ein Sinngedicht für das denkwürdige Ereignis; auch als Erläuterung zu einem Gemälde oder Kupferstich (dafür spricht das zweimal verwendete Verb „sehen“) sind diese Verse gut vorstellbar.<sup>63</sup> Es ist für das zeitgenössische Empfinden bezeichnend (und für den heutigen Betrachter verblüffend), daß der große historische Gedenktag 14. Juli eher mit 1790 als mit 1789 assoziiert wird.

Die folgenden beiden Jahre brachten kaum noch festliche Höhepunkte und boten wenig Anlaß für freudigen Enthusiasmus. Die unanimistische Illusion

war bald gründlich zerstoben. Fast genau ein Jahr nach dem Föderationsfest, am 17. Juli 1791, wurde auf demselben Schauplatz ein Blutbad angerichtet: als eine große Kundgebung auf dem Marsfeld, initiiert durch die „Cordeliers“ und andere Volksgesellschaften, die Absetzung des eidbrüchigen Königs (dessen Fluchtversuch kurz vorher gescheitert war) und den Übergang zur Republik verlangte, eröffnete die von Lafayette befehlige Nationalgarde das Feuer auf die Menge. Hinter dem Phantom der vollendeten Eintracht erhob sich das Gespenst des drohenden Bürgerkriegs.

Durch die „zweite Revolution“ vom 10. August 1792 (Sturm auf den Tuileriespalast und Gefangenensetzung der Königsfamilie) erhielt der Umwälzungsprozeß einen ungeahnten neuen Schwung. Der Zusammenbruch der Monarchie und die Proklamation der Republik, vor allem aber das Kriegsgeschehen mit der abgewehrten Invasion und den erfolgreichen Schlachten von Valmy und Jemappes erzeugten im Herbst 1792 eine Aufbruchsstimmung, die den Elan vom Sommer 1789 noch übertraf. Der neuerwachte Enthusiasmus verlor nun allerdings seine idyllische Färbung und stähle sich zur revolutionären Energie und Entschlossenheit. – Nach dem Sturz Ludwigs XVI. hatte sich die zweite Nationalversammlung oder Legislative vorzeitig aufgelöst; der neu gewählte Nationalkonvent trat erstmals am 21. September zusammen. Über diese konstituierende Sitzung berichtet Ernst Ludwig Fesselt: Als Collot d'Herbois den Antrag stellte, sofort die Republik auszurufen, wollte der Präsident zur namentlichen Abstimmung schreiten, aber es kam anders:

wie von einer unbekannten Gewalt aufgerissen, fuhren alle Mitglieder der National-Convention von ihren Sitzen auf; alle riefen: auch sie verabscheuten auf ewig eine Staatsform, die in dem langen Laufe von vierzehn Jahrhunderten schon so unnennbares Weh über Frankreich gebracht habe. Nur ein einziges Mitglied warnte vor den Gefahren des allzu rasch beschließenden Enthusiasmus; aber alle Bedenklichkeiten schwanden vor dem einstimmigen Willen der Stellvertreter eines Volkes von 25 Millionen Menschen. Die Königs-Gewalt ward auf ewig abgeschafft und das vormalige Königreich Frankreich von nun an zu einem Freistaate erklärt.<sup>64</sup>

Nur einen Tag vorher (20. Sept.) hatte die Kanonade von Valmy das preußische

Invasionsheer zur Umkehr gezwungen und die Wende im Revolutionskrieg eingeleitet. Gleichzeitig begann die Marseillaise ihren Siegeszug, nicht nur als mitreißender Kriegsgesang, sondern als die revolutionäre Hymne schlechthin. In der Berliner „Vossischen Zeitung“ wird Anfang Oktober aus Paris gemeldet:

General Kellermann verlangte von dem Kriegsminister die Erlaubnis, zu Ehren des 20sten in seinem Lager ein Te Deum singen zu lassen. Der Minister hat aber geantwortet: Das Te Deum der Franzosen sei der Gesang der Marseiller, wovon er ihm die Partitur mitschicke. Dieser Gesang, eine Hymne an die Freiheit, ist gegenwärtig das Signal zu dem feurigsten Enthusiasmus. Auf allgemeines Verlangen mußte er vor einigen Tagen in der Oper gesungen werden, und es geschah mit einer schwärmerischen Andacht.<sup>65</sup>

Die Begeisterung nährt sich aus dem erhebenden Bewußtsein, einen welthistorischen Epocheneinschnitt mitzuerleben. Das Bedürfnis nach einer neuen Zeitrechnung macht sich geltend: offizielle Dokumente werden nunmehr mit dem „Jahr I der Republik“ datiert (in der Folge wird dann ein umfassender Revolutionskalender ausgearbeitet und verbindlich eingeführt). In der Urkunde zur Verleihung der französischen Staatsbürgerschaft an mehrere Ausländer, die sich um die Menschheit verdient gemacht haben, übermittelt der Minister Roland seine brüderlichen Grüße im Namen des Volks – „un grand Peuple dans l’enthousiasme des premiers jours de sa liberté“.<sup>66</sup> (Hier wird in klassisch-römischer Manier unterstellt, daß die wahre Freiheit erst mit der Republik beginnt; und dies, obwohl die Zeitgenossen schon das Jahr 1789 zum „Jahr I der Freiheit“ erklärt hatten.) – Auch reserviertere Beobachter zeigen sich nun von der Hochstimmung und hochgespannten Energie der Franzosen beeindruckt. So schreibt Wilhelm von Humboldt in einem Brief an Schiller:

Ein edler Enthusiasmus hat sich doch jetzt offenbar der ganzen Nation bemächtigt, es sind doch endlich einmal andre Dinge als die Neigungen und eingeschränkten Gesichtspunkte einiger einzelnen, welche eine ganze Nation beschäftigen, und die Energie überhaupt muß dadurch unendlich gewinnen.<sup>67</sup>

Selbst Wieland, der niemals republikanische Anwandlungen hatte, kann den Großtaten der jungen Republik seinen Respekt nicht versagen (im „Neuen Teutschen Merkur“):

Die Nation hat (...) der von außen auf sie eindringenden Gefahr des Vaterlandes eine Fülle von Kraft, eine Einmütigkeit, eine wetteifernde Entschlossenheit zu den größten Aufopferungen, einen Enthusiasmus für Vaterland und Freiheit entgegengesetzt, den man sich wohl nicht eher so groß vorstellen konnte, bis der Augenschein sein Dasein bewies. Zu Thionville und Lille entflammte der feurige Hagel, womit diese Städte von den Östreichern geängstigt wurden, jene Gesinnungen zu einem Heroismus, der in unsrern Zeiten eine zu seltne Erscheinung ist, um nicht edeldenkenden Feinden selbst Bewunderung abzunötigen.<sup>68</sup>

Dieser Passus benennt explizit die drei Hauptmomente, die dem moralisch-politischen Enthusiasmus nach seinem höchsten Begriff (als „Enthusiasmus für Vaterland und Freiheit“, d.h. republikanische Begeisterung) zukommen: Kraft/Energie/Entschlossenheit; Opferbereitschaft/Heroismus; Einmütigkeit. Im übrigen berührt Wielands Artikel, insofern solche staatsbürgerlichen Tugenden sich vor allem auf dem Schlachtfeld bewähren müssen, schon das Thema Revolutionskriege, das im 3. Abschnitt dieses Kapitels dargestellt wird.

Auf der politisch-parlamentarischen Ebene zeigte die erste Phase der Republik noch weniger Eintracht als die Phase der konstitutionellen Monarchie. Der Streit der Parteien und „Faktionen“ wurde unerbittlicher denn je, im Entscheidungskampf zwischen „Gironde“ und „Montagne“ ging es um Sein oder Nichtsein. Im Zusammenhang mit der Jakobinerdiktatur schien die Rede vom Enthusiasmus vollends deplaziert. Aber es kommt hier auch auf den ideologischen Standpunkt des Betrachters an. Während das Moment der Einmütigkeit kaum noch Geltung hatte (jedenfalls was den inneren Zustand Frankreichs betraf; anders verhielt es sich bei den Revolutionsarmeen in ihrem Kampf gegen den äußeren Feind), trat jetzt das Moment der Energie und Entschlossenheit in den Vordergrund. Der im strengen Sinne jakobinische Publizist Georg Friedrich Rebmann scheute sich nicht, den gestürzten Robespierre noch 1796 als den Quellpunkt aller revolutionären Energie zu feiern:

Ein Mann rettete damals die Republik. Öffentliche Unfälle, Empörungen, Verrätereien, Niederlagen erhoben einen unternehmenden, entschlossenen und unerschrockenen Charakter, einen eifrigen Anhänger der Republik und der Freiheit. Durch den Enthusiasm, welchen er den Parisern mitteilte, elektrisierte er die ganze Nation; er erschuf daraus ein Heldenvolk, als alles ihre neue Knechtschaft ankündigte.<sup>69</sup>

Bei anderen Kommentatoren erscheint der Wirkungsbereich des Enthusiasmus zur Zeit der revolutionären Diktatur des Wohlfahrtsausschusses halbiert: es herrschen nebeneinander Begeisterung und Schrecken. Die beiden folgenden Aussagen stimmen darin gänzlich überein, daß das Schreckenssystem (la Terreur) den Enthusiasmus nicht verdrängt, sondern ergänzt habe. Magister Laukhard schreibt:

Die neue Republik, vom Faktionsgeist erschüttert, von heimlichen Feinden unterminiert, mit einem furchtbaren Bürgerkriege von der Vendee bedroht, bot alle Kräfte der Menschheit auf, erschöpfte alle Schätze des fruchtbaren Landes, benutzte den Enthusiasmus des Volks, ja nahm selbst zu dem System des Schreckens seine Zuflucht, die menschlichen Leidenschaften in Spannung zu erhalten –, um die Pläne der Royalisten zu vereiteln, den Bürgerkrieg abzuwenden und den sieggewohnten Herrn [Heeren?] des halben Europa Widerstand zu leisten.<sup>70</sup>

Laukhard verwendet also in anthropologisch-psychologischer Interpretation die „Leidenschaften“ als Oberbegriff, der sowohl den „Enthusiasmus“ wie auch den „Schrecken“ in sich begreifen kann und diese gegensätzlichen seelischen Antriebe einem wirksamen politischen Kalkül verfügbar macht. Im gleichen Sinne behauptet Posselt, daß er der organisierte Schrecken gegen die einen den spontanen Enthusiasmus der anderen keineswegs beeinträchtigt habe:

Aber von nun an war die regierende Gewalt in Frankreich ein Nerv; ihr Wink schon war unerbittliches Gesetz; ohne den Enthusiasm der Republikaner zu lähmen, fesselte sie den bösen Willen der Andersgesinnten durch den Schrecken, der von ihr ausging. Tod und nichts als Tod war ihr

Losungswort. Sie zuerst gab der erstaunten Welt das Beispiel, was revolutionäre Kraft ist.<sup>71</sup>

Das Begriffspaar „Enthusiasmus/Schrecken“ bei Laukhard und Posselt weist exakt die gleiche Struktur auf wie das Begriffspaar „vertu/terreur“ bei Robespierre:<sup>72</sup> die beiden Handlungsmotive sind komplementär, insofern sie beide der Sache der Revolution nützen; sie sind alternativ vom Standpunkt der Individuen, für die innere Einstellung der Bürger, welche ihre Pflicht entweder freiwillig (aus Staatsbürgertugend bzw. aus Begeisterung) oder aber gezwungenermaßen (aus Furcht vor der Guillotine) erfüllen.

Erst in der nachthermidorianischen Epoche (d.h. nach dem Sturz Robespierres am 27.07.1794) schienen die inneren Verhältnisse Frankreichs keinerlei Anreize mehr für den revolutionären Enthusiasmus zu bieten. Nach der ungeheuren Anspannung aller Kraftreserven machten sich Erschlaffung und Gleichgültigkeit breit, nach den zahllosen „Aufopferungen“ traten Eigennutz und Egoismus wieder unverhüllt hervor. Von der Begeisterung ist fast nur noch die Rede, um ihren Verlust zu beklagen; oder schlimmer noch, um sich über den Mißbrauch ihrer Errungenschaften für niedrige Privatinteressen zu empören.

– Im Herbst 1795 trat die neue Verfassung mit dem wiederhergestellten Zensuswahlrecht in Kraft, das Direktorialregime etablierte sich als Sachwalter der Bourgeoisie, vor allem der Neureichen. Den Verfassungsentwurf hatte Thomas Paine, der große Theoretiker und Praktiker der Revolution in der neuen wie in der alten Welt, schon vorher mit einer Rede im Nationalkonvent (07.07.1795) heftig kritisiert. Er wies darauf hin, daß die Grundsätze der Menschenrechtserklärung, insbesondere das Gleichheitsprinzip, verletzt würden. Noch wichtiger ist seine Feststellung, daß die Revolution ihre Seele verliert, sobald der Enthusiasmus vollständig erlischt:

In my opinion, if you subvert the basis of the revolution, if you dispense with principles and substitute expedients, you will extinguish that enthusiasm and energy which have hitherto been the life and soul of the revolution; and you will substitute in its place nothing but a cold indifference and selfinterest, which will again degenerate into intrigue, cunning and effeminacy.<sup>73</sup>

Der Mainzer Jakobiner Georg Wedekind schickte 1796 aus dem Exil einen Aufsatz, in dem er die Ansicht vertrat, Frankreich müsse den Krieg im Interesse der Befreiung Europas fortsetzen. Dabei bedrückt ihn schon eine Ahnung, daß die Französische Republik sich nicht mehr vom Freiheitsideal, sondern von eng nationalen Motiven und bornierten ökonomischen Interessen leiten lasse. Ihn schaudert es bei der Aussicht, „daß die Revolution die Herrschaft der Industrie und des Handels herbeirufen werde“, und mit beschwörender Geste setzt er hinzu:

Die größten Heldenaten der Geschichte sollten nur dazu gedient haben, der Industrie Schnellkraft zu geben; die Märtyrer des erhabensten Enthusiasmus sollten nur darum gefallen sein, damit sich die Kisten der Kaufleute füllen.<sup>74</sup>

Dieser Verächter des Luxus und Anhänger einer spartanisch-egalitären Republik will noch nicht wahrhaben, was er doch befürchtet, nämlich daß die kaltblütigen Nutznießer der Revolution (die z.B. Nationalgüter mit entwerteten Assignaten aufkauften oder sich als Heereslieferanten skrupellos bereicherten) nunmehr das Ruder übernommen haben. Wedekind scheint bereits von dem Argwohn geplagt, jener selbstlose Heroismus könnte sich am Ende als unfreiwilliger Geburtshelfer für die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft erweisen.

Wurde bislang das „Volk“ als Träger des revolutionären Enthusiasmus ziemlich allumfassend verstanden und mehr oder weniger mit der Nation schlechthin gleichgesetzt, so gab die mit der „thermidorianischen Reaktion“ einsetzende Ernüchterung Anlaß, diesen Begriff genauer zu bestimmen und zu differenzieren. Während um 1790 das Volk vereint erschien und daher praktisch alle Klassen, Stände und Schichten der Bevölkerung gemeint sein konnten, ging der jakobinische Diskurs allmählich dazu über, solchen Ehrentitel den plebejischen Kategorien vorzubehalten. Andererseits ermöglichte das politische Konzept eines Klassenbündnisses zwischen den Unterschichten und dem Mittelstand auch wieder einen erweiterten Volksbegriff. Charakteristische Belege liefert Rebmann (im folgenden Passus wird ein fiktionales Ich auf den Schauplatz Paris zur Anfangszeit der Revolution versetzt):

Wenige teilten meinen hohen Enthusiasmus, die neue Freiheit war ihnen Mode, Handelsspekulation oder Torheit. Bloß bei der mittleren und niederen Volksklasse war der himmlische Same auf einen fruchtbaren Boden gefallen, die höhern waren zu verdorben, um ihn zu empfangen.<sup>75</sup>

Die späte Desillusion erscheint hier fast bis 1789 zurückprojiziert: in den höheren Sphären der Gesellschaft (besonders im Umkreis der „Geldaristokratie“) war von vornherein keine moralische Grundlage für tätige Freiheitsliebe vorhanden. Dagegen verweist die positive Einschätzung der „mittleren und niederen Volksklasse“ zusammengenommen auf das zeitweilig sehr wirksame Bündnis zwischen der regierenden „Montagne“ und der vorwärtstreibenden Sansculotten-Bewegung. – Als Rebmann 1796 die Pariser Verhältnisse persönlich kennenlernte, konnte er den ersehnten republikanischen Gemeingehalt kaum noch entdecken. Einen ziemlich deprimierenden „Abriß der gegenwärtigen öffentlichen Meinung in Paris“ gibt der 16. seiner Reisebriefe. Die Korruption der Oligarchie und die Immoralität der Reichen wird in düsteren Farben geschildert. Allerdings fügt er hinzu, daß der gewöhnliche Reisende nur selten mit dem eigentlichen Volk in Berührung komme und daher die Proportionen verzerrt sehe. Rebmann hält daran fest und setzt seine längerfristigen Hoffnungen darauf, daß in der Masse des Volks, bei den Sansculotten der edle Funke nicht erloschen sei:

Außer dem Volke ist jetzt keine Moralität mehr in Frankreich zu suchen, am allerwenigsten in Paris. Nur der Wasserträger oder der sogenannte Jakobiner im verschlossenen Kämmerlein nennen noch mit Enthusiasm die Worte Recht, Wahrheit, Freiheit.<sup>76</sup>

Rebmann scheut sich auch nicht, die mittlerweile verbotenen „Volksgesellschaften“ oder Klubs als Schulen des „echten Republikanismus“ zu rühmen und ihre modifizierte Wiederherstellung zu befürworten.<sup>77</sup> Indem solche Klubs Aktivisten verschiedener sozialer Herkunft zusammenführten, um als Katalysatoren und Kontrollinstanzen des Umwälzungsprozesses zu wirken, verkörperten sie die Einsicht, daß revolutionäre Energie zwar spontan aus dem Volk aufsteigen, aber zugleich auch organisiert und konzentriert werden muß. Den Titel „Volksgesellschaften“ verdienten am ehesten jene tatsächlich volksnahen, basisorientierten

und ihrer Mitgliedschaft nach plebeijischen Organisationen (sociétés fraternelles ou populaires), die ab 1790 in allen 48 Sektionen der Hauptstadt entstanden; eine von ihnen tat sich besonders hervor, wurde unter dem Namen „Club des Cordeliers“ bekannt und setzte sich bald an die Spitze des Kampfes für die Republik (zu ihrem Führungspersonal gehörten Danton, Desmoulins, Marat, Hébert). Noch bekannter und einflußreicher war freilich der Jakobinerklub; ursprünglich sehr exklusiv, entwickelte er sich nach zweimaliger Spaltung schließlich zu einer Werkstatt des Bündnisses zwischen den „mittleren und niederen Volksklassen“. Im übrigen verdankte der Pariser Jakobinerklub seine überragende Stellung dem Umstand, daß er mit den Tochtergesellschaften, die sich zu Hunderten und Tausenden in den Provinzstädten gebildet hatten, Verbindung hielt und so die Funktion eines nationalen Leitungsgremiums wahrnahm. Eine weitere Masche in diesem Netz half Anton Josef Dorsch knüpfen, als er, vom Straßburger Klub entsandt, nach Mainz zurückkehrte<sup>78</sup> und dort seine „Anrede an die neugebildete Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit“ (4. Nov. 1792) vortrug, wobei er natürlich nicht versäumte, die Mainzer Neophyten auf das verpflichtende Vorbild der französischen Jakobiner hinzuweisen:

Die Volksgesellschaften in Frankreich haben am meisten gewirkt, die Freiheit in diesem so ausgebreiteten Reiche zu gründen, auszubreiten und zu befestigen. Ohne ihren alles fortreißenden Enthusiasmus, ohne ihren unermüdeten Eifer, den Gemeingeist zu stärken und zu vervollkommen, ohne ihren rastlosen Mut, die Verräter zu entlarven und ihre Kabalen zu zerstören, würde Frankreich nie zu einem dauerhaften Zustande von Freiheit gelangt, nie auf jene Höhe emporgestiegen sein, auf welcher es die Bewunderung und Verehrung von ganz Europa auf sich gezogen hat.<sup>79</sup>

Bisher war ganz überwiegend von Paris die Rede; das Interesse der zeitgenössischen Berichterstatter blieb auf die Metropole fixiert, die reisenden Beobachter strebten fast immer ohne Umwege ins Zentrum des Geschehens; durch ihre in jeder Hinsicht führende Rolle durfte die Hauptstadt, und nur sie, einer ständigen Aufmerksamkeit sicher sein. Die vielbeschorene „öffentliche Meinung“ wurde praktisch mit den Stimmungen und Strömungen in Paris gleichgesetzt; wenn das einfache Volk als treibende Kraft der Revolution anerkannt wurde, so waren

damit in der Regel die Pariser Sanscülotten, speziell die Handwerker und Arbeiter der plebejischen Vorstädte (Faubourg Saint-Antoine) gemeint. Die große Masse der Bevölkerung (der oft zitierten 25 Millionen Franzosen) lebte aber in der Provinz, vor allem auf dem flachen Lande. In letzter Instanz mußte die Haltung der Bauern, der ländlichen Bevölkerung insgesamt, über den Erfolg der Revolution entscheiden. Die Bauern hatten den unmittelbarsten Nutzen von der Abschaffung der überlebten Feudalverhältnisse; Bauernsöhne stellten die Mehrheit der Revolutionsarmeen, sie waren gefordert, als Freiwillige bzw. als Wehrpflichtige des Massenaufgebots ihre Äcker, den von alten Fesseln befreiten Grundbesitz mit Leib und Leben zu verteidigen. Daher hat eine authentische Aussage über die Mentalität des Landvolks in Südfrankreich besonderes Gewicht. Der Lyriker Friedrich Matthisson hielt sich von 1790 bis 1792 als Hauslehrer bei einem Schweizer Bankier in Lyon auf. Im Frühsommer 1792 bereiste er die Provence und das Languedoc; während der Fahrt von Avignon nach Nimes, in Begleitung eines Offiziers der Nationalgarde, erlebte er das folgende Schauspiel (wobei sein Zeugnis um so glaubwürdiger ist, als er persönlich nur zurückhaltend über die Revolution urteilt):

Von allen Feldern und in allen Dörfern schrien Männer, Weiber und Kinder uns ihr *Ça ira!* entgegen und erhoben ein unendliches Jauchzen, wenn wir *Cela va!* antworteten. Der Enthusiasmus für die Revolution grenzt an Taumel beim Landvolke der südlichen Departementer. Sie reden wie Begeisterte, wenn man das Wort Freiheit nur ausspricht, und leben der festen Zuversicht, daß sie ein Gebäude aufführen, welches der vereinigten Gewalt des ganzen Erdbodens Trotz bieten werde.<sup>80</sup>

Ursprünglich wurde der Enthusiasmus als Garant für die Eintracht der Nation, für die Einmütigkeit des Volkswillens aufgefaßt. Diese Illusion zerbrach unter der Wucht der revolutionären Stürme, im Kampf der „Faktionen“, bei der Konfrontation der politisch-ideologischen Parteien. Zur Zeit der Allianz von Jakobinerdiktatur und Sanscülottenbewegung erschien der Enthusiasmus halbiert, mit dem System des Schreckens gegen die Feinde der Revolution bewehrt (wobei Laukhard die gegensätzlichen Begriffe auf einen gemeinsamen psychologischen Nenner brachte, insofern beide Motive geeignet seien, die menschlichen

Leidenschaften in Spannung zu erhalten). Von ähnlichen Prämissen geht der folgende Text aus: die allgemeine politische Atmosphäre, in welcher der „Enthusiasmus für Freiheit“ entflammt, wird durch zugesetzte Affekte und aufgewühlte Leidenschaften bestimmt, so daß der sittliche Horizont dieses Begriffs (sein Nimbus der Selbstlosigkeit) verblaßt. Es wird hier der Topos abgewandelt, daß in einer Republik – zumal in ihrer Anfangsphase, im Kampf um ihre Durchsetzung – die politischen Leidenschaften viel heftiger aufeinanderprallen als in jeder anderen Staatsform (gar nicht zu reden vom Despotismus mit seinen Attributen Ruhe, Kälte, Phlegma, Lethargie etc.).<sup>81</sup> Durch den Zerfall der überkommenen Ordnung, durch den hin- und herwogenden Kampf der Faktionen entsteht oberflächlich der Eindruck einer gänzlichen Anarchie. Aber ein bloß zerstörendes Prinzip könnte niemals die außergewöhnliche Energie freisetzen, die die junge Republik aufbietet, um sich gegen ihre zahllosen Feinde zu behaupten. Dieselben menschlichen Gattungs Kräfte, welche die alten Fesseln gesprengt haben, bewirken einen neuen, naturwüchsigen Zusammenhalt. – Der Aufsatz „Etwas über den Nationalcharakter des jetzigen französischen Volks“ erschien anonym im April 1795; Verfasser war Karl Friedrich von dem Knesebeck (der im nächsten Abschnitt noch mehrfach zu Wort kommen wird).

Wir sehen jetzt diese Nation im höchsten Affekt, den freien Willen eines jeden uneingeschränkt, seine Leidenschaften aufgeregt und ohne Zügel, jedes Gesetz und jeden Zwang der Ordnung aufgelöst und durchbrochen. Das Ganze durch Faktionen getrieben und hier und dahin geworfen, bei jedem den Enthusiasmus für Freiheit aufs höchste entflammt, der ganzen Nation aber zugleich durch dies bei jedem Individuum angespannte Gefühl hier wieder einen Vereinigungspunkt gebildet, unter dessen Fahne sich alle wieder sammeln und vereinen, die sonst, von verschiedenen Leidenschaften und Meinungen getrieben, ohne ein verbindendes obwaltendes Gesetz, bald zerfallen und auseinandergehen würden.<sup>82</sup>

Es ist auffällig, wie sehr zunächst die Autonomie der vereinzelten Individuen betont wird. Nachdem die ständischen Gliederungen zerschlagen sind, scheint es nur noch eine Ansammlung unverbundener Monaden zu geben. Aber diese Monaden, obwohl in horizontalem Sinne entfesselt, sind in vertikalem Sinne

doch wieder an ein harmonisierendes Prinzip geknüpft, unterstehen einer anthropologischen Gesetzmäßigkeit. Der Autor versucht zumindest eine dialektische Erklärung: dasselbe Prinzip, das alle alten Bande zerrissen hat, schafft eine qualitativ neue Gemeinsamkeit, einen zugleich affektiven und ideellen „Vereinigungspunkt“. Somit wirkt der Enthusiasmus (zeitweilig) auch als spontanes soziales Bindemittel. Die Texte über das Föderationsfest enthielten freilich schon ähnliche Gedanken: auf der rationalen Ebene sollte das erneuerte Gemeinwesen durch einen Gesellschaftsvertrag (die beeidete Verfassung) begründet werden, und ergänzend auf der affektiven Ebene durch die Brüderlichkeit. Diese Lösung war nach dem gnadenlosen Kampf der Faktionen nun nicht mehr ohne weiteres glaubwürdig. Bei Knesebeck verliert der Enthusiasmus-Begriff seine seraphisch-empfindsamen Obertöne, die Emphase wird wenigstens teilweise zurückgenommen, es handelt sich um eine menschliche Leidenschaft mit ihren Schwächen und Makeln, die aber vom Ziel her gerechtfertigt ist und als unvergleichliche Energiequelle vorurteilslos gewürdigt werden muß.

### 3. Der Freiheitsenthusiasmus in den Revolutionskriegen

Schon im Sommer 1791 zeichnete sich mit dem unerwarteten Bündnis zwischen Österreich und Preußen und der Deklaration von Pillnitz eine militärische Intervention (ein „Kreuzzug“, wie die Kritiker sagten) der alten Mächte gegen das revolutionäre Frankreich ab. Das Jahr 1792 brachte dann die ersten großen Entscheidungen. Nach der voreiligen Kriegserklärung an Österreich (20. April) sah es für Frankreich zunächst schlecht aus; die französischen Soldaten (Linientruppen und Freiwillige) waren dem österreichischen Druck an der Grenze zu Belgien kaum gewachsen. Noch gefährlicher war der Feldzug der Preußen mit ihren kleineren Verbündeten unter dem Oberkommando des Herzogs von Braunschweig, der über Lothringen bis in die Champagne vordrang, die Festungen Longwy und Verdun ohne Mühe eingenommen hatte und direkt auf Paris marschieren wollte. Mit der Kanonade von Valmy (20. Sept.) kam die entscheidende Wende. Der preußische Rückzug wurde durch Dauerregen und Seuchen zur Katastrophe. Im Gegenstoß eroberte die Revolutionsarmee unter Custine

das linksrheinische Gebiet zwischen Landau und Bingen und vor allem die Festung Mainz. Zur gleichen Zeit wurden Savoyen und Nizza (bis dahin zum Königreich Piemont/Sardinien gehörig) besetzt und Frankreich angegliedert. Durch die siegreiche Schlacht von Jemappes (6. Nov.) kehrte sich an der Nordfront das Kräfteverhältnis um. – Nach den großen Erfolgen von 1792 brachte das Jahr 1793 schwere Rückschläge (auch Mainz ging wieder verloren), wobei die Gefahr von außen durch den Bürgerkrieg im Innern noch verschärft wurde; erst im Herbst begann die Lage sich langsam wieder zu stabilisieren. Auf dem Höhepunkt der Krise wurde ein „Massenaufgebot“ (*levée en masse*) beschlossen und damit das Prinzip der allgemeinen Wehrpflicht eingeführt. So entstand ein modernes Volksheer, das sich in seiner Rekrutierung, Disziplin, Kampftaktik und moralischen Motivation von dem „stehenden Heer“ des Absolutismus, den Söldnertruppen mit ihrem mechanischen Drill radikal unterschied und seine Überlegenheit immer nachdrücklicher bewies. Letzten Endes gewann das revolutionäre Frankreich den Krieg gegen eine Koalition von insgesamt neun Mächten, weil es die Kriegsführung selbst revolutionierte und zur Angelegenheit der ganzen Nation machte. – Mit der Schlacht von Fleurus (Juni 1794) begann ein außergewöhnlicher Siegeszug der Revolutionsarmeen: in wenigen Monaten (bis zum Januar 1795) wurden ganz Belgien, alle linksrheinischen deutschen Gebiete und die gesamten Niederlande erobert. Daraufhin schloß Preußen den Separatfrieden von Basel ab (April 1795) und sorgte für die Neutralität des nördlichen Deutschlands. Der Kriegsschauplatz verlagerte sich 1796 nach Süddeutschland, wo mit wechselndem Erfolg gekämpft wurde, und Norditalien, wo Bonaparte sich als Schlachtenlenker die ersten Sporen verdiente und dem Hauptfeind Österreich schließlich den Frieden von Campoformio (Okt. 1797) aufzwang. So endete der „1. Koalitionskrieg“ mit einem Triumph für die Französische Republik, die nach dem Willen der alten Mächte eigentlich hatte liquidiert werden sollen.

Durch die militärische Konfrontation wurde das Interesse der deutschen Öffentlichkeit an der Französischen Revolution noch größer und unmittelbarer als zuvor. Das erregende politische Drama war nun keine bloß interne Angelegenheit Frankreichs mehr, sondern hatte spürbare Rückwirkungen auch auf die Nachbarländer. Sobald das Deutsche Reich direkt in den Kampf zwischen Revolution und Konterrevolution verwickelt wurde, erwies sich der Standpunkt

des angeblich ruhigen, kalten, unparteiischen und existentiell nicht betroffenen Beobachters, wie ihn gerade deutsche Publizisten mit Vorliebe zur Schau trugen, eigentlich als unhaltbar. Die jeweilige Einstellung der Französischen Revolution gegenüber ließ sich nun häufig indirekt an den Äußerungen zum Interventionskrieg ablesen, welcher mehrheitlich abgelehnt wurde. – Alle diejenigen, denen der „französische Enthusiasmus“ (sei es rühmend oder warnend) als ein zentrales Motiv und Argument dient, verurteilen das militärische Eingreifen Deutschlands unbedingt, wenn auch aus verschiedenen Gründen. Bei den revolutionären Demokraten oder „deutschen Jakobinern“ versteht sich die Sache von selbst. Aber sogar manch konservativ Gesinnter hält den Interventionskrieg für einen schweren Fehler, weil er die „Ansteckungsgefahr“ fürchtet, die aus dem Zusammentreffen des Volks (Soldaten bzw. Einwohner der okkupierten Gebiete) mit den französischen Revolutionsheeren und ihrer tatkräftigen Propaganda erwächst. Weit verbreitet ist eine Haltung, die man (etwas paradox) als aufgeklärt-reformistische Sympathie für die Errungenschaften der Französischen Revolution bezeichnen könnte: die Revolution wird gutgeheißen und mit gewissen Vorbehalten auch bewundert, soweit sie eben Frankreich betrifft, für die deutschen Verhältnisse wird dagegen ein kontinuierlicher Reformprozeß vorgezogen. Den Fortschrittsanhängern solcher Prägung erscheint der Interventionskrieg unheilvoll, – nicht etwa, daß er der Revolution in Frankreich selbst den Garaus machen könnte (wie man umgekehrt auch nicht ernsthaft glaubt, daß Deutschland von außen her revolutioniert werden könnte), sondern insoffern er eine reaktionäre Atmosphäre schafft, die Reformbestrebungen im eigenen Lande zurückwirkt, Aufklärung und Pressefreiheit bedroht.

Es ist ein merkwürdiges Phänomen, daß zahlreiche aktive Militärs, vor allem preußische Offiziere, sich in den Meinungsstreit einmischen und eifrig ihre Erfahrungen und Reflexionen publizieren (freilich durchweg anonym), wobei sie ebenso über die politisch-ideologischen Aspekte der Revolutionskriege wie über das Kriegsgeschehen im engeren Sinne räsonieren.<sup>83</sup> An erster Stelle zu nennen ist hier Karl Friedrich von dem Knesebeck (damals Leutnant, später brachte er es bis zum Generalfeldmarschall), der in den Jahren 1794–95 als ein Wortführer der sich gerade durchsetzenden „Friedenspartei“ in Preußen<sup>84</sup> beträchtliche publizistische Anstrengungen unternahm. Unter seinen Broschüren und Aufsätzen lauten die beiden wichtigsten Titel: „Betrachtung über den jetzigen

Krieg und die Ursachen seiner falschen Beurteilung (...“; „Etwas über den Krieg in der öffentlichen Meinung, ein Wort zur Beherzigung bei den Kreuzzügen des 18. Jahrhunderts“. Knesebecks Haltung ist typisch für jene Militärs, die die überlegene Kampfmoral der Revolutionsarmeen aus eigener Anschauung kennengelernt haben und daher immer wieder versichern, daß die Neufranken durch ihren Enthusiasmus unüberwindlich geworden seien. – Die Verfasser der folgenden Werke sind unbekannt geblieben: „Freimütige Briefe eines Engländers über den Feldzug (...) 1793“; „Briefe über den Feldzug von 1794. Von einem Offizier der Armee am Rhein an seinen Freund in B.“; „Bemerkungen über Frankreich während der Feldzüge (...) 1793–1795“ (von einem Offizier, der 18 Monate als Kriegsgefangener in Beauvais verbrachte). Der Berliner Feldprediger Samuel Christoph Wagener veröffentlichte seine Beobachtungen „Über den Feldzug der Preußen gegen die Nordarmee der Neufranken im Jahr 1793“; die „Reminiszenzen aus dem Feldzuge am Rhein (...) 1792 bis 1795“ werden ebenfalls einem Feldprediger namens Mittler zugeschrieben. – Der gleiche Personenkreis kommt überdies in einigen militärischen Zeitschriften zu Wort. Das „Magazin der neuesten merkwürdigen Kriegsbegebenheiten. Mit Beispielen aus der ältern Geschichte“, in 7 Bänden zwischen 1794 und 1796 erschienen, ist nicht nur für Fachleute, sondern für ein allgemeineres Publikum bestimmt. Dem Untertitel entsprechend, versuchen sich manche Beiträger in historisch-pragmatischen Erläuterungen und ziehen Parallelen zwischen dem gegenwärtigen Revolutionskrieg und den Freiheitskämpfen der alten Griechen, der Schweizer, der Nordamerikaner. Der anonyme Herausgeber dieser Zeitschrift, an der übrigens auch Knesebeck mitgearbeitet hat, ist wiederum ein preußischer Offizier, August Wilhelm von Leipziger. Das von Scharnhorst besorgte „Neue Militairische Journal“ ist ab Jahrgang 8 (1797) mit dem Nebentitel versehen: „Militärische Denkwürdigkeiten unserer Zeiten, insbesondere des französischen Revolutions-Krieges (...)“ und gibt wiederholte Hinweise auf die unkonventionelle Kriegsführung des Volksheeres, die vielgerühmte Tirailleur-Taktik. – Eine eigenartige Stellung kommt Friedrich Christian Laukhard zu, dem abenteuerlustigen Magister, der sich als einfacher preußischer Soldat anwerben ließ, den Feldzug in die Champagne mitmachte und später vor Landau zur französischen Seite überging. Das Kriegsgeschehen, die Stimmung der Koalitionstruppen und den moralisch-politischen Konflikt behandeln sehr aufführlich seine „Briefe eines preußischen

Augenzeugen über den Feldzug gegen die Neufranken“ (7 Bände mit einigen Titelvarianten, 1793–98). Während dieser „Augenzeuge“ anonym blieb und zur Not als ein aufgeklärter preußischer Offizier gelten konnte, hat sich Laukhard in seiner noch nicht ganz vergessenen Autobiographie, „Leben und Schicksale, von ihm selbst beschrieben“, mit vollem Namen zu seiner Identität als Pfälzer, Predigersohn, liederlicher Student, entlassener Vikar, Sprachlehrer usw. bekannt. Die für unser Thema interessierenden Bände tragen den Nebentitel „Begebenheiten, Erfahrungen und Bemerkungen während des Feldzugs gegen Frankreich“ (Teil 3 sowie 4/1 und 4/2, 1796–97); hier werden nicht nur des Magisters Erlebnisse in den wechselnden Rollen als Soldat, Spion, Überläufer, Sansculotte und Untersuchungsgefangener breit geschildert, sondern auch allgemeine Erörterungen über den Geist und die moralische Kraft der Revolution eingestreut.

Selbstverständlich meldeten sich auch Publizisten zu Wort, die nicht von Berufs wegen an den Kriegsereignissen beteiligt waren. Schon 1791 erschien zur Warnung an die ihre Schwerter wetzenden „Fürsten Europens“ eine anonyme Broschüre mit dem suggestiven Titel „Der Kreuzzug gegen die Franken“, verfaßt von Karl Clauer, einem Revolutionsanhänger, der Berlin verlassen und sich nach Straßburg begeben hatte.<sup>84a</sup> Durch seine „Rückblicke auf den, wenn Gott will, für Teutschland nun bald geendigten Krieg“ (ebenfalls anonym) erinnerte Adolph Freiherr Knigge 1795 (anlässlich des Basler Friedensschlusses) nochmals an die seit Kriegsbeginn wiederholt geäußerten Warnungen und Prophezeiungen. Der badische Amtmann Ernst Ludwig Posselt kam als Redakteur der ab 1795 bei Cotta in Tübingen erscheinenden „Europäischen Annalen“ regelmäßig und mit unverhohлener Bewunderung auf die militärischen Leistungen Frankreichs zurück; in einem langen Aufsatz, „Die fränkische Republik“ (Nov. 1797, gleich nach dem Frieden von Campoformio), werden dann die erstaunlichen Erfolge derselben während des gesamten (1.) Koalitionskrieges bilanziert. Posselt hatte zuvor bereits den Feldzügen des Jahrs 1792 ein eigenes (ursprünglich lateinisch geschriebenes) Buch gewidmet, „Krieg der Franken gegen die wider sie verbündeten Mächte“.

Am Anfang steht die Revision eines Vorurteils: die Franzosen galten im 18.Jh. schlechthin als verweichlicht, ihre Soldaten als bar aller kriegerischen Tugenden; seit dem siebenjährigen Krieg wurde dieses abschätzige Verdikt kaum mehr in

Frage gestellt. Erst die Erfahrungen mit den „Neufranken“ zwangen zum Umdenken, ja führten teilweise zu einer völligen Umkehrung der Begriffe. Posselt stellt bereits 1793 fest: „Ein Volk, das man bis dahin für feig und weichlich gehalten hatte, machte die Welt staunen durch die kühnsten Waffentaten und einen Winterfeldzug, wie man ihn kaum von Russen erwartet hätte.“<sup>85</sup> Noch dramatischer wird diese plötzliche Metamorphose in den „Freimütigen Briefen“ eines vorgeblichen Engländers geschildert:

Meine Verwunderung stieg oft aufs äußerste, wenn ich den sonst so schwächlichen Franzosen nun alle Beschwerlichkeiten des Kriegs mit aller Standhaftigkeit ertragen sahe. Wenn ich bedenke, was der Franzose noch vor fünf Jahren gewesen ist, von Jugend auf verdorben, der Wollust ergeben, mit einem wahren Abscheu vor dem Soldatenstand; und ich betrachte ihn anjetzo, wie er im Regen und Sonnenschein, bald auf einem Büschel Stroh, bald auf der kühlen Erde, bald auch im Morast wie der geübteste, allen Gefahren trotzende Krieger daliegt, so scheint mir wahrlich ein Wunder geschehen zu sein. Bei alledem häret man nicht eine Klage aus seinem Munde. Macht des Enthusiasmus!<sup>86</sup>

Auch Knesebeck räsoniert über „diese unerwartete Ausdauer“ und „diese Energie“, die eine wiedergeborene Nation „zur Verwunderung aller Völker jetzt zeigt“.<sup>87</sup> Und Laukhard schreibt zusammenfassend:

Ganz Europa ist in Bewunderung und Erstaunen geraten, als die so verächtlich dargestellten Franzosen in den Jahren 1793, 94, 95 Dinge ausführten, wozu eine eiserne Geduld und ein unbezwingerlicher, durch den heißesten Enthusiasmus angefeuerter Mut nötig ist.<sup>88</sup>

Die Ursache jener frappierenden Umwandlung wird in den bisher zitierten Texten zumindest angedeutet: nicht eine neuentdeckte Lust am Kriege ist hier wirksam, sondern eine moralisch-politische Motivation, eben der revolutionäre Enthusiasmus.

Eine ungerechtfertigte Verachtung bezeigten viele professionelle Militärs nicht so sehr den französischen Linientruppen als vielmehr den unzünftigen

Soldaten, die so gar nicht in ihr Weltbild passen, den Freiwilligen und Rekruten des Massenaufgebots, die ohne den hergebrachten Drill und ohne korrekte Uniformen auf den Schlachtfeldern antreten, denen Übung, Erfahrung und Disziplin fehlt. Aber gerade diese improvisierten Truppenteile und Volksheere sorgten für die größten Überraschungen und sollten sich letzten Endes als unbesieglich erweisen. Der Autor der „Briefe über den Feldzug von 1794“ tritt als loyaler Preuße auf und hegt keinerlei Sympathie für die Revolution, trotzdem warnt er vor einer selbstgefälligen Unterschätzung des Gegners:

Sie sehen daraus, mein Freund, daß die französische Infanterie die elende Horde nicht ist, die sich mancher darunter denkt. Ein junger Kerl mit einem zerrissenen Rock, und dies ist bei weitem die kleinste Zahl, aber mit Mut, mit Enthusiasmus für die Sache, die er verteidigt, beseelt, mit einem Gewehr bewaffnet, leistet ebendas und oft mehr als der alte, gutkleidete Krieger, der des Streitens müde ist.<sup>89</sup>

Solche Einsichten haben sich in der öffentlichen Meinung nur allmählich durchgesetzt; gerade die Insistenz, mit der sie immer wieder vorgetragen werden, weist darauf hin, daß die Verteidiger der alten Ordnung, auf ihre materiellen Ressourcen vertrauend, sich lange dagegen sperrten, das spezifische Gewicht der moralischen Antriebskräfte in ihr Kalkül einzubeziehen. Im „Magazin der neuesten merkwürdigen Kriegsbegebenheiten“ wird diese ungläubige oder verstockte Haltung ausdrücklich erwähnt und beklagt:

Man verlacht noch bis jetzt in Deutschland alle diejenigen, die vom hohen Enthusiasmus der Franzosen mit Überzeugung sprechen, selbst als Enthusiasten, weil man sich noch keine Vorstellung davon machen kann und diesen als ein nicht existierendes Hirngespinst und eine Chimäre ansieht.<sup>90</sup>

Die Abhandlung „Über militärischen Enthusiasmus“ in einem späteren Band derselben Zeitschrift thematisiert direkt unseren Zentralbegriff und stellt nochmals die Frage nach dem Ursprung der kriegerischen Tugenden, welche man den Franzosen schlechterdings nicht zutrauen wollte:

Woher dieser große unvermutete Widerstand? – Er war die Wirkung jener unwiderstehlichen Kraft, jenes konzentrierten geistigen Vermögens, jenes Enthusiasmus für Freiheit, welcher bei dem von Natur empfänglichen Neufranken die Gewalt der Meinungen für sich stimmte.<sup>91</sup>

Die Bravour der französischen Bataillone ist also im Grunde nur eine besondere Erscheinungsform des umfassenderen Freiheitsenthusiasmus. Mit dieser Erklärung wird der Aufsatztitel in gewissem Sinne korrigiert: die Begeisterung hat eigentlich gar keinen militärischen Ursprung und Gehalt; als „konzentriertes geistiges Vermögen“ (als energievolle Seelenkraft, wie man den Ausdruck im Stil des 18. Jhs. umschreiben könnte) ist sie eine anthropologische Kategorie, eine zur Aktualität erwachte Möglichkeit menschlichen Verhaltens. – In die gleiche Richtung gehen Laukhards Argumente, wobei er realistischerweise nicht nur die mit der „wahren Vaterlandsliebe“ verbundene Opferbereitschaft anspricht, sondern auch den Umstand berücksichtigt, daß gerade unter den Bedingungen bürgerlicher Freiheit und Gleichheit der Ehrgeiz der Individuen stimuliert wird. Die Tapferkeit der republikanischen Truppen (heißt es bei ihm)

... wurde durch die Revolution, durch den Enthusiasmus für die Freiheit, durch wahre Vaterlandsliebe und das System der Gleichheit, da der gemeine Soldat sich durch seine Verdienste zum General emporschwingen konnte, bewirkt.<sup>92</sup>

Im 1. Jahrgang der „Europäischen Annalen“ zieht Posselt eine vorläufige Bilanz der Kämpfe. Sein Fazit lautet, daß die rechnerische Unterlegenheit der fränkischen Seite mehr als kompensiert wird durch die um ein Vielfaches überlegene Willenskraft:

Drei Jahre hindurch führen sie einen Krieg, dessen gleichen die Annalen der Weltgeschichte nicht aufweisen: Ein Volk gegen einen Bund von neun andern. An allen Grenzpunkten, zu Land und zu Meer, fließt ihr Blut in Siegen und Niederlagen und dann wieder in Siegen; (...) nie schrecklicher als in dem Augenblick, da sie zu unterliegen scheinen; die Freiheitstrunkenen von Enthusiasm durchglüht, die Kältern oder Übelgesinnten durch die

Guillotine gespornt; durch die Erfindung des Aufgebots in Masse (...) ganz Frankreich ein Lager, die ganze fränkische Nation eine Armee.<sup>93</sup>

Solche Willenskraft darf aber nicht einfach der politischen Führung zugerechnet werden, den Ausschlag gibt die große Masse des Volks:

Nicht jene während des alten Wohlfahrtsausschusses allzu starre, während des jetzigen allzu beugsame, in beiden Zeiten an Anarchie grenzende Regierung, sondern nur der allgemeine Enthusiasmus jedes einzelnen war's, was zu so unglaublichen Resultaten führte. Wie hätte sonst bei zwei so ganz verschiedenen Regierungen, wie die vom 31. Mai und die vom 9. Thermidor, der Krieg von seiten der Franken doch immer diesen gleichen, hier wie dort siegreichen Gang gehabt?<sup>94</sup>

Jedes Individuum besitzt eine Anlage oder latente Fähigkeit zum Enthusiasmus; um ihn auszulösen, müssen besondere Umstände zusammentreffen. Die seelische Energie der Menschen zeitigt aber nur dann so gewaltige materielle Wirkungen, wenn sie massenhaft zur gleichen Zeit in die gleiche Richtung gelenkt wird. Possehl hat zweifellos recht, wenn er betont, daß die Revolution letzten Endes nicht von den jeweils herrschenden Persönlichkeiten und „Faktionen“ gemacht wird, sondern von der Mehrheit des Volks durchgefochten werden muß. Es ist aber irreführend, wenn er unter diesem Aspekt die jakobinische Revolutionsregierung mit der thermidorianischen auf eine Stufe stellt, denn es war gerade die erstere, welche das Massenaufgebot mobilisiert und die zum Sieg führenden außergewöhnlichen Anstrengungen organisiert hat, während ihre Erben zum großen Teil die Früchte der sich entfaltenden Dynamik eingeheimst haben. Von diesem speziellen Einwand einmal abgesehen, zeigt die ganze Argumentationsweise, wie tiefgreifend sich der Enthusiasmus-Begriff mittlerweile demokratisiert hat, indem er nicht mehr irgendwelchen Ausnahmemenschen vorbehalten bleibt, sondern im Gegenteil auf ein Volk insgesamt und seine Normalbürger (die freilich eine Ausnahmesituation durchleben) angewandt wird.

Was in den bisher angeführten Belegen als Schlußfolgerung aus mehrjährigen Erfahrungen abgeleitet wird, hat Clauer („Der Kreuzzug gegen die Franken“) schon vor Kriegsbeginn im wesentlichen vorausgesagt. Er ist überzeugt,

daß die Franzosen mit der Revolution zugleich ihren Charakter umgewandelt haben und diese neue Qualität auch in dem drohenden Waffengang unter Beweis stellen werden:

Ihr werdet also das nämliche Frankreich (...) mit ganz andern Menschen bevölkert finden; mit Menschen, die nur frei zu leben oder zu sterben wissen; deren natürlicher Mut durch die doppelte Gefühle der Ehrliebe und des Enthusiasmus für die Freiheit erhöhet ist, und in deren Herzen ihr die Grundsätze der neuen Konstitution mit unauslöschlichen Zügen eingegraben finden werdet. Diese Grundsätze (...) haben nun einmal den Rang von allgemeinen Nationalideen, die Freiheitsliebe hat den Rang einer Nationalleidenschaft erhalten, welche die ganze Nation durchdrungen hat und die der Macht aller Bajonette widersteht. (...) Ein von 24 Millionen Sklaven bewohntes Land zu erobern, ist keine Unmöglichkeit. Denn was liegt dem Sklaven daran, wen er zum Herrn habe? Aber 24 Millionen frei denkender und ihre Freiheit mit Enthusiasmus liebender Menschen zu Sklaven zu machen und in der Sklaverei zu erhalten – das ist eine Schimäre.<sup>95</sup>

Worauf kann sich eine solche Überzeugung stützen? Vor allem auf geschichtliche Beispiele, auf das Paradigma früherer Freiheitskämpfe (der Schweizer, Holländer, Nordamerikaner), auf die republikanischen Leitbilder der Antike. Als besonders exemplarisch bietet sich der Vergleich mit dem Schicksalskampf der Griechen gegen die Perser an.

Es liegt in der Natur der Sache, daß derartige historisch pragmatische Parallelen nur von den Gegnern der bewaffneten Intervention gezogen werden. Aber einen Präzedenzfall haben auch die Befürworter des Koalitionskrieges während der Mobilmachung immer wieder beschworen: die Schlacht von Roßbach (1757), wo Friedrich der Große den Franzosen eine vernichtende Niederlage beibrachte. Der revolutionsfeindliche Publizist Christoph Girtanner verfertigte eigens einen reichspatriotischen Kriegsgesang, „Lied eines Deutschen“, dessen Schlußverse lauten: „Stoßt an und trinkt: Ein jedes Schlachtfeld müsse / Ein zweites Roßbach sein!“<sup>96</sup> Dagegen wollte die andere Seite nachweisen, daß gerade dieser Vergleich nicht stichhaltig sei. Laukhard behauptet, er habe schon beim Einmarsch der

preußischen Truppen nach Frankreich (Aug./Sept. 1792) seine Kameraden vor dem Irrtum gewarnt, daß sich die Szenen von Roßbach wiederholen würden. Es kommt darauf an, schreibt er, „ein energievolles republikanisches Kriegsheer von einem Roßbachischen Prinzen- und Mätressenvölkchen zu unterscheiden.“<sup>97</sup> Fünf Jahre später begründet er diesen Gedanken nochmals ausführlich:

Da noch unbärtige Knaben Offiziersstellen und Ludwigs-Kreuze erhielten, weil sie von hochadelicher Geburt waren und ihre Unwürdigkeit mit den Lappen ihrer Ahnen ausschmückten, da eine Pompadour ihre Buhler zu Generals erhub, (...) da konnte Friedrich der Große mit einer Wachparade 60.000 Mann bei Roßbach schlagen, da wurde die ganze Nation ungerechterweise durch diese Flucht gebrandmarkt (...). Durch die Revolution hat sich die Gestalt der Dinge plötzlich geändert, der alte Heldenmut der Franken ist erwacht, spartanische Härte ist an die Stelle der sybaritischen Weichlichkeit und thrazischer Mut an die Stelle kretensischer Feigheit getreten.<sup>98</sup>

Auch das „Magazin der Kriegsbegebenheiten“ weist auf die gegensätzliche Kampfmoral der französischen Heere damals und jetzt hin:

Die Großsprecherei und der Kleinmut der Franzosen noch beim Anfang dieses Krieges und besonders die lächerliche Tragödie bei Roßbach hatten auf Deutschland eine zu allgemeine Sensation gemacht. Man hoffte, eine ähnliche hier wiederholt zu sehen; aber man rechnete nicht auf den Unterschied, der zwischen der damaligen französischen Armee, die bloß für den Eigensinn ihres Königs focht, und ihren jetzigen Heeren stattfindet, die, von Enthusiasmus beseelt, für ihre Freiheit und ihr Vaterland kämpfen. Der Krieg entflammte ihre Leidenschaft für Freiheit, wie bei den Griechen, zu einem grenzenlosen Enthusiasmus, und innere Streitigkeiten hinderten sie nicht, zur gemeinschaftlichen Verteidigung des Vaterlandes sich zu vereinigen.<sup>99</sup>

Somit ließ sich das Panier jener alten Schlacht doch nicht wiederverwenden. „Das ewige Gewitzel über Roßbach war nun verstummt“<sup>100</sup> (wie Posselt bemerkt). – Im übrigen kann das seit der Ära Ludwigs XV. gängige Klischee von

den verweichlichten, unkriegerischen Franzosen nicht einmal für die Epoche des Absolutismus insgesamt Geltung beanspruchen. Clauer erinnert daran, daß immerhin „das sklavische Frankreich unter Ludwig XIV.“ bereits „mit ganz Europa rang“. <sup>101</sup> Und die „Reminiszenzen aus dem Feldzuge am Rhein“ bekräftigen diese Auffassung:

Schon unter Ludwig dem Vierzehnten hatte diese Nation beinahe ganz Europa getrotzt. Seit jener Zeit ward das Land bevölkerter, die Grenze befestigter; jener Enthusiasmus für die Ehre des Königs, der selbst für die Majestät darbte, war jetzt für die Nation, Vaterland und Freiheit entflammt; damals war nur der enrolierte Teil Soldat, jetzt die ganze Nation, die auf dem Kampfplatze war. <sup>102</sup>

Im vorigen Kapitel wurde die Affinität zwischen Freiheits-Enthusiasmus und Antike-Kult dargestellt. Noch inniger verbinden sich diese beiden Motive im Diskurs über die Französische Revolution. Das Griechentum und Römertum des republikanischen Zeitalters gilt als Präfiguration der Neufranken. Posselt schreibt anlässlich der französischen Reaktionen auf das Manifest des Herzogs von Braunschweig (das die Zerstörung von Paris androhte): „Aber nun erwacht mit einemmal jener Enthusiasmus der Freiheit, wovon das Altertum uns so unsterbliche Beispiele aufbewahrt hat.“ <sup>103</sup> Im „Magazin der Kriegsbegebenheiten“ erschien ein Aufsatz mit dem charakteristischen Titel „Der Krieg der Griechen gegen die Perser in Vergleich mit dem jetzigen der Alliierten gegen Frankreich“. <sup>104</sup> Dieser etwas langatmige Beitrag verliert sich stellenweise in eine schulmäßige Schwärmerei über die alten Griechen und macht einen fast inflatorischen Gebrauch von dem Begriff Enthusiasmus und seinen Ableitungen. Der Autor feiert „den großen Sieg, den griechischer Enthusiasmus gegen persischen Stolz erkämpfte“. <sup>105</sup> „Enthusiasmus hatte die Griechen bei Marathon und Thermopylae bis zur höchsten Stufe verzweifelter Tapferkeit gebracht.“ <sup>106</sup> Der Vergleich zwischen den entscheidenden Abwehrschlachten von Thermopylä, Marathon, Salamis und denen von Valmy, Jemappes, Fleurus usw. war damals schon ein Gemeinplatz. Entsprechend sahen sich die europäischen Fürsten als Nachfahren des Xerxes abgestempelt. Clauer prophezeit im voraus: „Unsere Xerxe werden nicht mehr mit den Sklaven eines Xerxes, sondern mit Römern

und Griechen der Vorwelt zu kämpfen haben, und die Szenen von Marathon und Thermopylä werden sich erneuern.“<sup>107</sup> Und Laukhard bestätigt rückblickend: „Das hätte man ja aus der Geschichte voriger Zeiten lernen können, daß ein zur Freiheit herangereiftes Volk alles vermag und daß es die größten Heere so zerstücken kann, wie die Griechen die mächtigen Heere eines Xerxes.“<sup>108</sup> Die Liebhaber solcher antikisierenden Parallelen berufen sich vorzugsweise auf die Spartaner, soweit es um ausgeprägt militärische Tugenden geht. Der Magister und preußische Augenzeuge versichert, „daß die französischen Soldaten in diesem ganzen Kriege einen Heldenmut, eine Tapferkeit und eine Standhaftigkeit bewiesen haben, wie man sie seit den Zeiten der Spartaner nicht wieder zu erblicken Gelegenheit hatte.“<sup>109</sup> Rebmann befragt während seiner Reise 1796 die in Holland stationierten fränkischen Truppen, von denen mancher schon fast als Veteran gelten kann: „Wenn man einen solchen Krieger erzählen hört, wie heiß es herging bei Jemappes oder bei Fleurus, (...) so denkt man sich zurück in die heiligen Zeiten, wo Spartas kleines Häuflein auch so fochte.“<sup>110</sup> Nicht nur durch ihren kriegerischen Geist und Opfersinn, auch durch ihre Abhärtung und Genügsamkeit scheinen die Neufranken dem spartanischen Ideal nachzueifern. „Das wollüstige Athen ist zu einem neuen Sparta umgewandelt“, schreibt Knesebeck, der vormalige Luxus sei mit dem ausgewanderten Adel verschwunden.<sup>111</sup>

Gelegentlich werden diese Vergleiche so zugespitzt, daß die Antike ihren Modellcharakter einzubüßen scheint: sie ist kein unerreichbares Vorbild mehr, denn das zeitgenössische Jahrzehnt hat sie an Heldentaten noch übertroffen. Laukhard schreibt im letzten Band seiner Kriegsberichterstattung: eine Nation behauptete sich gegen mehrere große Völker, die vergeblich alle Kräfte aufboten, und „übertraf durch die kühnen Explosionen ihres Geistes alle Vorstellungen, die der Denker sich aus der Geschichte der Griechen und Römer bildet.“<sup>112</sup> Noch weiter geht Mercier (sein eigenes Volk rühmend) mit einer hyperbolischen Aufrechnung der Verdienste: man sei es gewohnt, die alten Griechen wegen ihrer Vaterlandsliebe und Freiheitsbegeisterung als beispielhaft hinzustellen; aber nun hätten die Franzosen in drei Jahren mehr große Schlachten gewonnen, als damals jenes zu Recht berühmte Volk in drei Jahrhunderten.<sup>113</sup> Damit kündigt sich gewissermaßen ein Paradigmenwechsel an. Bisher hatte die Antike als heroische „Vorwelt“ im Gegensatz zur knechtseligen Nachwelt des Absolutismus gegolten; aber für spätere Jahrhunderte würde nun das Zeitalter der Französischen

Revolution die Stelle einer solchen exemplarischen Vorwelt einnehmen können. In ferner Zukunft, schreibt Posselt, „wird die Nachwelt, die sich durch große Erinnerungen zu großen Taten zu begeistern suchen wird, nicht mehr, wie wir, Rom und Griechenland, sondern das fränkische Volk nennen.“<sup>114</sup>

Beim Zusammenprall der feindlichen Streitkräfte treffen nicht einfach Soldaten auf Soldaten, sondern es messen sich zwei gegensätzliche Typen von Kämpfern. Unzählige Äußerungen zum Revolutionskrieg sind von dem Kontrast geprägt: freie Bürger-Soldaten oder Freiheitskrieger stehen Kriegsknechten oder Mietlingen gegenüber; jene kämpfen für ihre eigene Sache, für ihr republikanisches Vaterland, diese bloß für Interessen, die sie nichts angehen, für fremde Privilegien. – Die Koalitionstruppen werden demnach abfällig als Söldner bezeichnet (was dem ursprünglichen Wortsinn von „Soldaten“ entspricht), oder auch als Söldlinge, Mietlinge, Mietsoldaten, gemietete Landsknechte. Sie lassen sich nur durch Geld und Zwang zum Kampf bewegen. Zwar verfechten auch die Bürger-Soldaten materielle Interessen, aber während sie ihre eigenen Äcker, ihr Hab und Gut schützen wollen, wird auf der Gegenseite um der Lohnung willen (einige Kreuzer oder Groschen täglich) Krieg geführt.<sup>115</sup> Für solche militärischen Tagelöhner ist kein moralisches Motiv denkbar. Das Motiv der „Ehre“, ritterlichen Ursprungs, das unter monarchischen Verhältnissen auf ähnliche Weise anspornen soll, wie der Enthusiasmus Ansporn der Republikaner ist, mag allenfalls noch für adlige Offiziere Geltung haben, aber gewiß nicht für die Mannschaften.<sup>116</sup> – Die Söldlinge des Absolutismus sind nur mit Zwangsmitteln gefügig und verwendbar zu machen, mit Drill in allen seinen Formen, mit roboterhaften Bewegungen sowohl auf dem Exerzierplatz wie auf dem Schlachtfeld, mit dem durch die Prügelstrafe eingebleuteten blinden Gehorsam (wobei betont wird, daß die französischen Soldaten nicht mehr geschlagen werden dürfen; man bestreitet auch, daß dort die „Stockgewalt“ durch Drogung mit der Guillotine ersetzt worden sei).<sup>117</sup> Kurz, um Söldnertruppen in Marsch zu setzen, gibt es nur mechanische Antriebe. In diesem Sinne ist die Rede von „künstlich dressierten Maschinen“, von „hölzernen Maschinen“ oder (noch prägnanter) von „Schießmaschinen“. – Demgegenüber werden die fränkischen Bürger-Soldaten durch moralische Antriebe bewegt. Sie kämpfen für eine bestimmte Sache, die sie zu der ihrigen gemacht haben, sie lassen sich durch ein ideelles Prinzip

begeistern. Sie mußten das Übergewicht erlangen, weil (mit Posselts Worten) „in den moralischen Triebfedern des Kampfes auf beiden Seiten das Mißverhältnis so ungeheuer war. Die Franken fochten für Grundsätze; sie fochten mit Enthusiasm, der Helden erzeugt.“<sup>118</sup> Bei Rebmann heißt es: „Enthusiasmus ist immer der Vorbote des Siegs, und dieser ist jederzeit das Eigentum freier Menschen, die um ein Etwas streiten.“<sup>119</sup> Seume beobachtet am 14. Juli 1802 in Paris eine Truppenparade vor dem 1. Konsul Bonaparte und knüpft daran die Bemerkung: „Wir sind mehr durch den Geist ihrer Sache und ihren hohen Enthusiasmus als durch ihre Kriegskunst geschlagen worden.“<sup>120</sup>

Nachdem das begriffliche Gerüst solcher Vergleiche zwischen dem absolutistischen und dem revolutionären Soldaten-Typus skizziert ist, folgen nun einige markante Belege, die keines ausführlichen Kommentars mehr bedürfen. Zunächst drei Formulierungen von (preußischen) Offizieren, die den Auftrag der Koalitionsarmeen für unerfüllbar halten und somit ihre eigene Rolle in Frage stellen. Knesebeck versucht zu erklären, warum der pflichtgemäße, kaltblütige Mut eines professionellen Soldaten unter den gegebenen Umständen nichts ausrichten kann:

Hier ist es, wo der Enthusiasmus ausreicht, der sich über menschliche Kräfte hinaufschwingt, den kaltblütigen Mut aber die Tätigkeit verläßt; nicht weil sein Mut nicht derselbe mehr wäre, nein, sondern weil seine Seele seinen Körper nicht so antreibt wie jenen, den der Enthusiasmus entflammt. Dies ist der Unterschied zwischen einem Heer, wo sich ein jeder vom ersten zum letzten mit Wärme für die Sache interessiert, und einem, das der Ehrgeiz der Obern nur antreibt.<sup>121</sup>

Moralische Triebkräfte, die zuerst auf die Seele wirken und über diese Vermittlungsinstanz den Körper vorwärtstreiben, sind also viel effizienter als mechanische Triebkräfte, die den menschlichen Körper wie leblose Materie in Bewegung setzen sollen. Diese Erklärung ist auch tauglich, die Erfolglosigkeit der eigenen Seite zu entschuldigen: da man den Truppen einen Enthusiasmus, wie er auf der Gegenseite herrscht, nicht künstlich einimpfen kann, stehen sie vor einer praktisch unmöglichen Aufgabe. Der Artikel „Über militärischen Enthusiasmus“ läßt die apologetische Absicht noch deutlicher erkennen:

Und kann man, billig denkend, auch da gleichen Enthusiasmus von niedern Kriegern verlangen, wo er zehn und fünfzehn Jahre als hölzerne Maschine bearbeitet wird und im sechzehnten, wenn Krieg entsteht, mit einem Male mit Herz und Seele, als Mann, der Ehre im Verdienst sucht, auftreten soll?<sup>122</sup>

In den „Reminiszenzen aus dem Feldzuge am Rhein“ wird der gleiche Gedanke beredter entwickelt: eine bloß „mechanische Naturkraft“ (d.h. Drill, Routine, Linientaktik etc.) sieht sich mit der „organischen Kraft des Geistes“ (d.h. Begeisterung) konfrontiert:

Was hilft jetzt, sagte ein einsichtsvoller Offizier, die alte Taktik, die das Militär zu bloßen Maschinen macht. Die mechanische Naturkraft der Alliierten ist im Revolutionskriege von der selbsttätigen organischen Kraft des Geistes, der die Franken belebt, fast jedes Mal überwunden worden, wiewohl sie keine künstlich dressierte Maschinen waren und wenig Routine in den militärischen Exerzierungen hatten.<sup>123</sup>

Diese anonymen Offiziere formulieren zurückhaltender als die erklärten Anhänger der Revolution oder gar die deutschen Jakobiner, aber in der Sache unterscheiden sich ihre Aussagen kaum von den folgenden, stärker polemisch gefärbten Äußerungen. Rebmann stellt in seiner „Schildwache“ mit Genugtuung fest,

... daß die kalt abgemessenen Operationen von 300.000 Schießmaschinen für ihre resp. 5 oder 6 Kreuzer täglich gegen den Enthusiasmus von 25 Millionen gut geleiteten, für die nämliche Sache vereinten und durch innre und äußre Anreizungen aufs äußerste gebrachten Menschen nicht stichhaltig sei (sie), denn alle die taktische Maschinerie ist doch nur Kühl-Wasser gegen den hohen Feuergeist reger Freiheits- und Vaterlands-Liebe.<sup>124</sup>

Der Mediziner und Kaufmann Justus Erich Bollmann, der ein kosmopolitisches, ziemlich abenteuerliches Leben führte und in jungen Jahren schon in einige Randepisoden der Französischen Revolution verwickelt war, schreibt seinem Vater (05.11.1793):

Mietlinge können wider Mietlinge Taten tun, können auch sonst zuweilen kleine Vorteile erfechten, aber ewig bezwingen sie keine Leute, die von hohem Enthusiasmus beseelt für ihr Vaterland kämpfen.<sup>125</sup>

Ein typisches und recht vollständiges Argumentationsmuster liefert Knigge in seinen „Rückblicken …“, wo er nach dem Basler Frieden nochmals an die seit Kriegsbeginn vergeudeten Warnungen erinnert (er vergegenwärtigt also die Perspektive des Jahrs 1792; daher das Zeitadverb „jetzt“ und die Futurform „ihr werdet einsehen“):

Mit eben der unweisen Verachtung, mit der ihr jetzt die französischen Heere Pöbel-Rotten nennt, mit derselben Verachtung sprachen eure Zunftgenossen ehemals von den Nord-Amerikanern. Aber ich meine, ihr habt es damals erfahren, daß Menschen, die für ihre Freiheit (eingebildete oder wahre – das ist gleichviel!) streiten und den Feind von ihren eigenen Fluren zu vertreiben haben, mutiger fechten als Söldlinge, die ohne eignes Interesse, zu der Mord-Arbeit gedungen und gezwungen, in fremde Besitzungen einbrechen sollen. Gegen Tapferkeit, Kühnheit oder gar gegen Verzweiflung scheitern alle kleine mechanische Künste, die sich auf Paraden und Revuen so niedlich ausnehmen. Ihr werdet zu eurem Schaden einsehn lernen, daß Enthusiasmus den Mann im zerlumpten Kittel zu größern Taten anspornt, als zwei Groschen Lohnung den gepuderten Mann im bunten Röckchen.<sup>126</sup>

Preußen hatte den Kreuzzug gegen die Revolution 1795 aufgegeben und war 11 Jahre lang neutral geblieben, bis sich die Kriegspartei wieder durchsetzte und (mit ähnlichen Prahllereien wie beim ersten, kläglich gescheiterten Versuch) zu einem neuen Waffengang gegen Frankreich rüstete. Das Ergebnis war die schmachvolle Katastrophe vom Herbst 1806. In einem Privatbrief des Königsberger Professors Christian Jakob Kraus (vormals Schüler bzw. Kollege Kants, Anhänger der Lehre von Adam Smith) an den Kriegsrat Johann George Scheffner vom Juli 1807 kommt die dadurch erregte (gerade unter der bürgerlichen Intelligenz Ostpreußens verbreitete) Erbitterung über die epochale Rückständigkeit des eigenen Vaterlandes treffend zum Ausdruck. Selten ist ein so vernichtendes Urteil über das feudalabsolutistische Militärsystem gefällt worden:

Ich wünschte wohl, mit Ihrem Geiste ein Gedicht gemacht zu lesen, worin die Ursachen der Überlegenheit des französischen Heeres über die Heere aller andern alteuropäischen Staaten mit Flammenschrift dargestellt würden. Diese Ursachen liegen doch wohl tiefer als in des Einen Menschen Feldherrnkunst. Sie liegen in dem republikanischen Geist, der noch von den Zeiten des Enthusiasmus für die Menschheitsrechte sich erhalten hat, und gegenüber in dem seelentötenden Dämon des Feudalismus; ein Kontrast, der in die Augen springt, wenn man sich dem französischen Lager gegenüber ein alteuropäisches vorstellt, wo dämische Menschen wie Schießmaschinen unter der Gnade und Ungnade inkommensurabel höherer Wesen, genannt Offiziere, hinbrüten; welche Offiziere übrigens immer als höhere Wesen verehrt sein wollen, wenn sie auch weiter nichts Höheres an sich haben als die unbedingte Stockgewalt (...). Wenigstens haben die geborenen Offiziere über die Offiziere von Geburt schrecklich ihre Überlegenheit bewährt, sowie die buckelfreien Soldaten über die leibeignen Kriegsknechte.<sup>127</sup>

Dem Verfasser dieses Briefs erscheint die kaiserliche Armee, deren Soldaten ihre persönliche Freiheit besitzen und im republikanischen Geist großgeworden sind, nach wie vor als Verkörperung des Fortschritts (obwohl sie keinen Abwehrkrieg mehr führt, sondern fern der französischen Grenzen operiert und zunehmend für Eroberungsziele eingesetzt wird). Das napoleonische Frankreich, wo der harte Kern der Menschen- und Bürgerrechte in Kraft geblieben ist, tritt den alten Mächten Europas gegenüber als Vollstrecker des revolutionären Erbes auf.

Die Revolutionsarmeen haben sehr schnell eine neue Taktik erfunden und mit dieser ungewohnten Kampfmethode ihre Gegner überrascht und verwirrt. Die traditionelle Linientaktik wurde zu einer stumpfen und veralteten Waffe, sobald sie mit der modernen Tirailleurtaktik zusammenstieß. „Tirailleurs“ lautet also das Stichwort für diese Neuerung; es handelt sich dabei um Schützen bzw. Infanteristen, die einzeln ausschwärmen, die einzeln und verstreut angreifen oder Deckung suchen und so jede Schlacht möglichst in eine Vielzahl von Scharmützeln auflösen (bei Gelegenheit können die Schützenschwärme sich auch als Schützenkolonnen gruppieren, um mit geballter Kraft bestimmte Punkte der feindlichen Stellungen zu durchbrechen), – im Gegensatz zur herkömmlichen

Aufstellung in Reih und Glied, zum Vorrücken in geschlossener Formation, zum Manövrieren auf vorgeschriebenen Operationslinien. An die Stelle der bisher üblichen passiven Disziplin treten jetzt individuelle Entscheidungen, Eigeninitiative und persönlicher Mut. Natürlich sind es vor allem Militärschriftsteller, die den taktischen Aspekt der Kriegsführung näher untersuchen. Knesebeck schildert das Vorgehen der französischen Heere folgendermaßen:

Jeder Baum, jeder Graben, jede Hecke, jeder Hügel, jeder Stein dient ihren Tirailleurs zur Deckung. Wenn sie den Angriff wagen, stürzt sich gewöhnlich ein wild zerstreuter Haufen über das ganze Feld und sucht so der feindlichen geschlossenen Infanterie ihr Feuer abzulocken, indem er einzeln zerstreut dem Artillerie- und Kartätschenfeuer weniger ausgesetzt ist, als wenn er eine geschlossene Reihe dagegen bildete.<sup>128</sup>

Das „Neue Militairische Journal“ von Scharnhorst erläutert, welche inneren Voraussetzungen diese Kampfweise erfordert:

Ihre persönliche Bravour und ihr Enthusiasmus setzt sie in den Stand, einzeln auf diese Art fechten zu können, da bei anderen Truppen, wo die Disziplin alles in Bewegung setzt, nur solange, als Reih und Glieder gehalten werden, Bravour stattfindet.<sup>129</sup>

Begrifflich ist „Phlegma“ das Gegenteil von „Enthusiasmus“;<sup>130</sup> bei Scharnhorst kontrastieren denn auch phlegmatische Mietsoldaten mit den enthusiastischen Franzosen:

Durch die Gewandtheit des Körpers und durch die Kultur des Verstandes bei dem gemeinen Mann siehet man die französischen Tirailleurs von allen Vorteilen des Terrains und der Lage der Sache Nutzen ziehen, statt die phlegmatischen Deutschen, Böhmen und Niederländer sich frei hinstellen und nichts tun, als was ihnen der Offizier befiehlt.<sup>131</sup>

Auch der betont loyale preußische Offizier der „Briefe über den Feldzug von 1794“ muß zugeben, daß die Franzosen bei solchen „zerstreuten Gefechten“ viel

leisten, weil es hier auf „persönliche Bavour und Verstand“ ankommt (wie er in wörtlicher Übereinstimmung mit den beiden Scharnhorst-Zitaten sagt).<sup>132</sup> Andererseits wird der Umstand, daß die Franzosen eine „ganz neue Taktik“ geschaffen haben, in einer aufrührerischen Flugschrift vom September 1800, „Die süddeutschen Untertanen über Krieg und Frieden mit Frankreich“, ausdrücklich gewürdigt:

Große der Erde! (...) eure gemietete Armeen wurden überall geschlagen; die fränkischen Armeen, die ihr anfangs für unordentliche Horden, für Hasenfüße hieltet, lieferten Schlachten wie die bei Jemappes, Hondschoote, Lodi, Areale, Rivoli etc.; (...) sie, ohne Zelten, ohne Magazin und ohne Sold, im gleichzeitigen Kriege gegen neun Mächte, im Drange der Not und in der Kraft ihres Enthusiasmus wurden Schöpfer einer ganz neuen Taktik, welche keine Operationslinien, keine Entfernungen, keine Künste des Exerzierplatzes mehr in Anschlag bringt.<sup>133</sup>

Tatsächlich wurde mit dieser unregelmäßigen Kampfweise am Anfang nur aus der Not eine Tugend gemacht, weil die Freiwilligen und Konskribierten ungeübt und unerfahren in den Krieg ziehen mußten. Man verzichtete daher ganz auf Drill und Schliff, weitgehend auch auf die formale militärische Disziplin, und vertraute auf ein System des politischen Rigorismus, in dessen Rahmen sich unter dem Antrieb der Begeisterung die individuelle Tatkraft der einzelnen Bürger-Soldaten entfalten konnte. Ein weiterer Aufsatz des „Neuen Militairischen Journals“ erklärt die gemeinten Zusammenhänge so:

Da jeder Soldat sich gewissermaßen selbst überlassen war und noch nicht vorher gedient hatte, um bereits an den unbedingten Gehorsam gewöhnt zu sein, so waren die gewöhnlichen Mittel, die unter anderen Verhältnissen den Krieger im Gefecht vorwärts bringen, nicht hinreichend. Es bedurfte dieser seltsamen Verkettung der Begriffe von Vaterlandsliebe, Gleichheit und Freiheit, verbunden mit einer starken Dosis Schwärmerei, um den unumgänglich nötigen Enthusiasmus zu erhalten und die Gemüter zur Annahme und Befolgung der strengen Gesetze geneigt zu machen, die Robespierre mit nie erhörter Strenge bei allen französischen Armeen einführte.<sup>134</sup>

Insgesamt läuft die neue Taktik auf grundsätzliche Mißachtung aller Regeln der konventionellen Kriegsführung, der hergebrachten „Kriegskunst“ hinaus. Das angeblich Unmögliche wird nicht mehr als unmöglich anerkannt; alle Schwierigkeiten des Terrains werden ignoriert bzw. für überraschende Vorstöße ausgenutzt; natürliche Hindernisse wie Höhenzüge, Wälder, Sümpfe etc. werden nicht mehr gemieden, sondern kurzerhand erklimmen, durchquert und besetzt, um den Gegner mit Flankenangriffen zu überrumpeln.<sup>135</sup> Auch das jahreszeitliche Szenario der alten Kabinettskriege (je eine größere Kampagne zwischen Frühling und Herbst, dann Rückzug in die Winterquartiere) wird nicht mehr respektiert; die Revolutionsarmeen bewähren sich zunehmend in strapaziösen Winterfeldzügen. Letzten Endes wird also die Kriegs-„Kunst“ durch den Enthusiasmus eines Volks in Waffen, durch die Spontaneität der menschlichen „Natur“ zuschanzen gemacht. Auf diesen elementaren Gegensatz gründet sich eine „Darstellung der Schweizer Revolutions-Kriege“, die das „Magazin der Kriegsbegebenheiten“ zum Vergleich für die Zeitgenossen bietet: „Der Krieg der Heere gegen ein ganzes Volk, das durch die Macht der Umstände zur Verteidigung genötigt ward, ist ein Kampf der Kunst gegen die Natur.“<sup>136</sup> Die neue Taktik ist also im wesentlichen nicht das Resultat eines taktischen Kalküls, sondern Ausdruck einer außergewöhnlichen Kampfmoral. Dieser hohe Kampfgeist, diese Begeisterung für die Sache wird immer wieder angefeuert durch „Kriegsgesänge“, denen man ganz erstaunliche Wirkungen beimäßt, wie sie etwa die martialischen Lieder des Tyrtaios bei den frühzeitlichen Spartanern hervorgebracht haben sollen. Viele Augenzeugen versichern, daß in den fränkischen Armeen niemand von der elektrisierenden Kraft solcher Gesänge unberührt blieb.<sup>137</sup> Laukhard erklärt bündig:

Ihre Feld- und Schlachтgesänge stimmen mit ihrem Republikanismus und dem Zwecke ihres Krieges treffend und eingreifend überein, und sind voller Kraft und Feuer, und beleben den Mut bis zum Enthusiasmus.<sup>138</sup>

Im übrigen sind diese Kriegsgesänge nichts anderes als die bekannten revolutionären Lieder, wie ja der Krieg selbst nur die Fortführung der Revolution mit anderen Mitteln ist. An der Spitze steht natürlich die Marseillaise, welcher von Freund und Feind fast magische Kräfte zugeschrieben werden: sie soll Schlachten entschieden, sie soll ganze Regimenter aufgewogen haben.<sup>139</sup> Die Zeitschrift

„Frankreich im Jahr 1796“ bringt einen Aufsatz „Über den Gemeingeist und die Marseiller Hymne“, worin auch ein französischer Emigrant namens Montlaurier zitiert wird: „man berauscht sie mit Kriegs-Gesängen, deren Worte, deren Musik dem feigsten Menschen Achillens Mut einflößen würden.“ Diese Einschätzung eines Gegners der Revolution unterscheidet sich vom Diskurs ihrer Anhänger nur dadurch, daß er den Begriff Enthusiasmus durch die Ausdrücke „Fanatismus“, „fanatische Wut“, „Wahnsinn“ etc. ersetzt. Seine Schlußfolgerung lautet, daß durchschnittlich brave Soldaten sich gegen derart furose Kämpfer unmöglich behaupten können (womit die Erfolglosigkeit der Koalitionstruppen erklärt und gewissermaßen entschuldigt wäre): „welche Bataillone, welche menschlichen Kräfte könnten den Wahnsinnigen widerstehn, die zwischen Kugeln vorrücken, die ihren Angriffs-Marsch und den Tod des Feindes singen, den sie mit dem Bajonette über den Haufen werfen!“<sup>140</sup> – Die Wirkungsmacht solcher „Vaterlandsgesänge“ mit dem unübertrffenen Archetypus der Marseillaise hat Hölderlin (der auf seine Weise die Verschmelzung des dichterischen mit dem republikanischen Enthusiasmus vollbringt) in der Ode „Der Tod fürs Vaterland“ (1797) eindringlich dargestellt: zu Beginn der Schlacht wollen die „Würger“ (d. h. Kriegsknechte) keck vordringen, „sicher der Kunst und des Arms“ (d. h. sie beherrschen die Kriegskunst, sie haben körperliche Kraft und Routine); „doch sichter / Kömmt über sie die Seele der Jünglinge, / Denn die Gerechten schlagen, wie Zauberer, / Und ihre Vaterlandsgesänge / Lähmen die Kniee den Ehrelosen.“ (mit anderen Worten: die bloß körperliche Stärke und Geübtheit wird überwältigt durch jene Begeisterung für eine gerechte Sache, welche die jungen Freiwilligen und Einberufenen beseelt; ihr revolutionärer Gesang wirkt geradezu mit Zauberkraft und macht die verhärteten Söldlinge plötzlich mutlos und verzagt).

Bei den Verfechtern der alten Ordnung mußte früher oder später der Gedanke entstehen, jenem Freiheitsenthusiasmus, der den Franzosen eine so unheimliche Überlegenheit verlieh, selbst eine Art Begeisterung für das Kriegsziel der Koalition entgegenzusetzen, also gewissermaßen einen Gegen-Enthusiasmus zu erfinden. Dieser Gedanke wird z. B. in den „Briefen über den Feldzug von 1794“ ausgesprochen, allerdings in ziemlich unbestimmten Formulierungen. Und das wohl nicht zufällig: klar ist nur, daß die Truppen auf den Enthusiasmus des

Gegners irgendwie reagieren sollen, aber es bleibt unklar, wofür man sie als einfache Soldaten eigentlich begeistern könnte; denn es wäre ja ein vergebliches Unterfangen, die angestrebte Massenbegeisterung direkt und unverbrämt für das mobilisieren zu wollen, worum es letzten Endes geht, den Erhalt fremder Interessen und bornierter Vorrechte. Der 5. Brief des anonymen Offiziers ist überschrieben „Einige Bemerkungen über Enthusiasmus und guten Geist in den Armeen“; er behauptet, daß auch mit der allerbesten Armee, wo jeder einzelne Teil in professioneller Hinsicht tadellos funktioniert, wenig auszurichten ist, wenn es an der nötigen Motivation fehlt:

Diese Armee wird keine großen Taten verrichten, wenn man ihr nicht eine gewisse Energie, einen Enthusiasmus für die Sache, die sie verteidigt, bei-zubringen weiß, der den Enthusiasmus, welcher jetzt die Franzosen beseelt, wo nicht übertrifft, doch ihm wenigstens gleichkommt. Dies müssen die Großen, die Regenten zu bewirken suchen. Ihre Sache ist es eigentlich, die wir mit Recht verteidigen. Der Zeitpunkt ist vorbei, wo man dem Fanatismus der Freiheit den sonst ebenso mächtigen Fanatismus der Religion entgegensezten könnte.<sup>141</sup>

Die ganze Argumentation kommt von dieser Aporie nicht los: wie soll man die Sache der „Großen“, die Verteidigung der Privilegien gerade den Nichtprivilegierten ans Herz legen; mit welcher modernen Wahnidee soll man die Massen für einen unzeitgemäßen Kreuzzug begeistern?

Das Nachdenken über die Möglichkeit, einen Volksenthuziasmus im Deutschen Reich zu wecken, blieb nicht auf die publizistische Sphäre beschränkt. Ähnliche Überlegungen fanden Eingang auch in die offizielle Politik, sobald es ihren Spitzen angezeigt schien, das militärische Kräfteverhältnis durch die Erschließung ungenutzter Reserven zu verbessern. Seit dem Herbst 1793 und verstärkt seit Anfang 1794 wurden Projekte einer Volksmiliz, eines allgemeinen Volksaufgebots geschmiedet.<sup>142</sup> Das französische Vorbild ist unverkennbar, aber es klafft ein Widerspruch zwischen Mittel und Zweck, zwischen der Übernahme eines revolutionären Instruments und seiner Verwendung für ein konterrevolutionäres Ziel. Dieser Widerspruch ließ sich jedoch abschwächen, indem die Funktion der allgemeinen Wehrpflicht umgebogen und eingeengt wurde zur

Schaffung einer bloßen Landwehr. Das stehende Heer wollte man keineswegs antasten, daneben war die Volksmiliz<sup>143</sup> lediglich als Lückenbüßer und Kugelfang gedacht. Befürwortet wurden solche Pläne vom österreichischen Feldmarschall Wurmser, der die kaiserlichen Truppen am Oberrhein kommandierte. In diesem Gebiet, wo die Invasionsgefahr geographisch am nächsten lag, vor allem in „Vorderösterreich“ (Breisgau, Ortenau) und Baden, wurde das Unternehmen früher und eifriger als anderswo betrieben. Aber auch für Württemberg und für Bayern mitsamt der Kurpfalz (damals in Personalunion verbunden) gab es detaillierte Entwürfe. Gleichzeitig berieten darüber die zuständigen Instanzen der Reichskreise; im Oberrheinischen, Kurrheinischen und Schwäbischen, sogar im Fränkischen Kreis faßte man entsprechende Beschlüsse. Auf dem Papier kamen gewaltige Zahlen zusammen, aber in der Praxis war das Ergebnis eher kläglich: größtenteils wurden die Projekte gar nicht ausgeführt; wo es doch geschah, war die Zahl der Milizionäre bescheiden und ihre Verteidigungsfähigkeit gering zu bewerten. Der ganze Versuch scheiterte einerseits am Widerstand der betroffenen Bevölkerung (mancherorts verhinderte sie schon die Erfassung der Dienstpflchtigen, überall zeigte sich schlechter Wille beim Exerzieren); aber andererseits auch an der Skepsis vieler Behörden und Amtsträger, welche die Angelegenheit nur halbherzig förderten oder direkt sabotierten. Nüchterne Vertreter der herrschenden Klasse glaubten nicht recht, daß die Untertanen aus Liebe zur Religion und zum Landesherrn opferbereite Patrioten werden könnten, sondern äußerten unverhohlen ihre Furcht vor dem bewaffneten Volk.

In einer Denkschrift für den Kurfürsten von Bayern heißt es: „Solange also nicht eine enthusiastische Masse gegen eine enthusiastische Masse zu fechten kommt, ist ohnehin an völliger Überwindung eines solchen Feindes, der unerschöpflich ist, zu zweifeln.“<sup>144</sup> Wenn Enthusiasmus als notwendige Begleiterscheinung des empfohlenen Massenaufgebots unterstellt wird, dann könnte man ihn allerdings gezielt hervorrufen und einplanen. Mit einer ironischen oder sarkastischen Spur gegen die Absicht, dem Volk sozusagen per Dekret Begeisterung zu entlocken, schreibt Graf Friedrich zu Solms-Laubach: „Ein Gegenstand, der mich jetzt vorzüglich interessiert, ist das famose Aufgebot, ein décret d'enthousiasme der vorderen Kreise, das, genau ad imitationem des französischen ausgeführt, nichts weniger als den Umsturz unserer Verfassung nach sich ziehen muß und in jedem Falle bedenkliche Folgen haben wird.“<sup>145</sup> Er meint

weiter, daß es dumm und gefährlich wäre, die Armen zu bewaffnen und ihnen Vaterlandsliebe zumuten zu wollen.

In einer späteren zeitgeschichtlichen Betrachtung kommt Ernst Brandes, geheimer Kabinettsrat in Hannover und prominenter gegenrevolutionärer Publizist (der aber bedächtiger und umsichtiger als die meisten deutschen Anhänger Burkes argumentiert) nochmals auf die vergeblichen Anstrengungen der Koalitionsmächte zurück und erwähnt dabei auch jenen merkwürdigen Einfall, gewissermaßen einen Konter-Enthusiasmus auf künstlichem Wege erzeugen zu wollen. Er tadeln zunächst die damals vorherrschende Auffassung vom Revolutionskrieg, die Borniertheit, mit welcher sich führende Politiker und Militärs ganz auf das „Mechanische“, d. h. auf materielle Ressourcen, Zahl der Einwohner und Soldaten, Ausrüstung, Drill etc. verließen, ohne den Enthusiasmus der anderen Seite als eigenständige, moralische Kraftreserve zu berücksichtigen; und fügt dann einschränkend hinzu:

Freilich wohl gab es der Versuche genug, um einen entgegengesetzten Enthusiasmus zu machen. Aber das wußte man nicht, daß sich das erste Feuer eines wahren Enthusiasm nicht machen läßt, wenn man auch aus noch so triftigen bewegenden Gründen den Holzstoß erbauet. Kunst kann die Flamme unterhalten, nicht das Feuer vom Himmel oder aus der Hölle zuerst hervorrufen.<sup>146</sup>

In den gelehrten Kompilationen des 17. und frühen 18. Jhs. werden (meist unter Berufung auf Plato) mehrere Gattungen oder Arten des Enthusiasmus unterschieden, und zwar nach Anwendungsbereichen, die man gern den Ressorts der olympischen Götter zuordnet. Bei Zedler (1734) findet sich die Einteilung in divinatorischen, philosophischen, poetischen und erotischen; außerdem wird (mit Hinweis auf Plutarch) ein spezieller „enthusiasmus bellicus“ angesetzt. Casaubon (1655) bringt es sogar auf 8 Sorten.<sup>147</sup> Solche scholastischen Distinktionen führen nicht weit. Für das Aufklärungsdenken bedeutet Enthusiasmus primär einen bestimmten seelischen Aggregatzustand, der sich zwar in ganz verschiedenen Lebensbereichen äußern kann, aber nicht in vorgefertigte Schubladen mit säuberlicher Etikettierung paßt. So ist auch der im Krieg manifest werdende Enthusiasmus etwas anderes und mehr als die militärische Sparte dieses Begriffs.

Der hier zur Debatte stehende kriegerische Enthusiasmus hat eigentlich keinen militärischen Ursprung und Gegenstand, sondern ist bewaffneter revolutionärer Enthusiasmus. Die Rede vom „militärischen Enthusiasmus“ wäre demnach nicht so zu verstehen, als ob es um spezifisch militärische Eigenschaften ginge; diese sind bloß Sekundärtugenden im Dienste der Sache, für die das Volk in den Kampf zieht. Denn soldatische Tugenden wie Mut, Tapferkeit, Ausdauer, (Selbst-)Disziplin etc. können professionell erworben und aus nüchternem Pflichtbewußtsein ausgeübt werden, es bedarf dazu nicht unbedingt einer enthusiastischen Hochstimmung. Wenn Enthusiasmus im besten Sinne von einer Idee gespeist wird und aufs „Idealische“ zielt, dann ist der Krieg an sich eher das Gegen teil; er kann strenggenommen keine Begeisterung einflößen. Somit erweist sich der kriegerische Enthusiasmus der „Neufranken“ keineswegs als Enthusiasmus für den Krieg, sondern als ein durch den aufgezwungenen Krieg sich bewährender und steigernder Enthusiasmus für Freiheit und Gleichheit, für Republik, Nation, Vaterland usw.

Allerdings tritt mit der Zeit auch ein Rückkopplungseffekt ein, d.h. die ursprüngliche Wirkung wird selbst zu einer Ursache, indem das militärische Moment sich allmählich verselbständigt. Jene vielgerühmte Bravour ist dann nicht mehr der reine Ausdruck des Freiheitsenthusiasmus, sondern zum Teil nur noch eingeschliffene und auf Kriegstaten eingeengte Schwungkraft. Solche Verschiebung kennzeichnet wohl am ehesten die napoleonischen Armeen. – Bestimmte Konnotationen des Enthusiasmusbegriffs lassen sich auch direkt mit einer kriegerischen Existenzweise verknüpfen. Wenn der von einem höheren Geist Erfaßte sich radikal über das schlaftrige Gewohnheitsleben hinwegsetzen soll, so erfährt der Bürger-Soldat, indem er fast täglich sein Leben riskiert, diese Grenzsituation besonders intensiv. Wenn die dem Enthusiasten zuerkannte Opferbereitschaft auf die Spitze getrieben wird, überschneidet sie sich mit dem Heroismus als der höchsten kriegerischen Tugend; den Schnittpunkt der beiden Bedeutungsstränge bildet die Todesverachtung.<sup>148</sup>

Vergessen wir nicht, daß die meisten zeitgenössischen Autoren bei aller Bewunderung für die Energie der Revolutionsheere keineswegs den Kriegszustand als solchen verherrlichen wollen; vielmehr plädieren sie für die schnellstmögliche Beendigung des Koalitionskrieges. Der Zusammenhang zwischen diesen gegensätzlichen Momenten soll abschließend etwas näher beleuchtet werden. –

In den nun folgenden Texten finden sich mehrfach Formulierungen, die den Krieg geradezu als die Ursache oder Quelle des Enthusiasmus bezeichnen. Derartig verkürzt und isoliert wäre das eine mißverständliche Aussage. Unsere Autoren wollen nachweisen, daß der Krieg sogar dem Interesse der Fürsten zuwiderläuft (von den Völkern ganz zu schweigen), weil das angewandte Mittel schlechthin zweckwidrig ist. Ihr Argument lautet in konzentriertester Form: Durch den Interventionskrieg wird der revolutionäre Enthusiasmus nicht etwa gedämpft, sondern im Gegenteil zur lodernden Flamme geschürt. (Wer Wind sät, wird Sturm ernten.) Durch die von außen eindringende Gefahr lassen sich die Neufranken nicht entmutigen, sondern verzehnfachen ihre Kraft und Entschlossenheit. Ähnliche Erfahrungen wurden in allen großen Freiheitskriegen der Geschichte gemacht. Schon die alten Griechen lieferten den „Beweis, daß gerade der Krieg den Enthusiasmus eines Volkes, das nach Freiheit ringt, verursacht“.<sup>149</sup> Dieses Zitat ist dem erwähnten Aufsatz „Der Krieg der Griechen gegen die Perser ...“ entnommen; aber sein Verfasser läßt es nicht beim historischen Rückblick bewenden, sondern fordert die Koalitionsmächte auf, endlich ihren strategischen Fehler einzusehen und die Konsequenz daraus zu ziehen:

So reizte die nahende Gefahr, anstatt zu schrecken, die Verwegenheit nur auf, und die so traurige Folgen dieses durch den Krieg rege gewordenen Enthusiasmus sind bis jetzt noch die notwendigen Wirkungen dieser gespannten Leidenschaft, die der Friede nur abspannen, der Krieg nur vermehren wird. Wären die verbündeten Mächte nur einmal imstande, diesen Enthusiasmus, den sie durch den Krieg den Neufranken einimpfen, als Ursache ihrer rastlosen Tapferkeit anzunehmen: gewiß, sie würden entweder andere Mittel wählen, um ihren Endzweck zu erreichen, oder diesen je eher je lieber aufgeben.<sup>150</sup>

Auch Knesebeck behauptet ganz entschieden, daß die bewaffnete Intervention nur Öl ins Feuer gießt und daher als Gegengift zur Revolution völlig untauglich ist:

Nicht Bestechung, nicht die Guillotine, weder Mangel noch Elend, noch die Kunstgriffe des Konvents haben jenen Enthusiasmus, mit dem der Franzose

im ganzen Kriege für sein politisches System gestritten hat, hervorgebracht, der gerade dann, wenn die Gefahr am größten war, seine höchste Stufe erreichte; sondern der Krieg allein war seine Quelle.<sup>151</sup>

Laukhard setzt den vom Enthusiasmus vermittelten Zusammenhang zwischen „Krieg“ (als Instrument sowohl der konterrevolutionären wie auch der revolutionären Seite) und „Freiheit“ (teils als Republik, teils als politische Gesinnung verstanden) besonders gründlich auseinander. Seine Beweisführung ist derartig um Stringenz bemüht, als wollte er auch verstockte Kriegstreiber durch die Macht der Logik überzeugen:

Hieraus folgt nun unwidersprechlich, daß eben der Krieg der fremden Potentaten gegen Frankreich die Freiheit dieses Reichs gegründet hat, daß folglich diese Freiheit solange bestehen muß, als der Krieg währet: denn im Kriege liegt ja ihre Entstehung oder der zureichende Grund ihres ersten Daseins. Da nun, wie aus der Geschichte aller Zeiten erhellt, die Freiheit im Kriege (hä eleutheria polemousa, wie Plutarchus sagt) allemal Enthusiasmus ist, Enthusiasmus aber entweder erst mit seinen Helden zugrunde geht, wie dort mit Leonidas und seinen braven Brüdern bei Thermopylä, oder seinen Feind mutig besiegt, wie im Miltiades bei Marathon: so ist es nicht nur eine gefährliche Sache, den Krieg mit einem freigewordenen Volke fortzusetzen, wie die Begebenheiten von 1792, 93, 94, 95 und 96 nebst der Geschichte der Griechen, Schweizer, Niederländer und Nordamerikaner beweisen, sondern es ist auch selbst für das Interesse der Könige eine höchst absurde, zweckwidrige Sache: denn eben dadurch, daß man das freie Volk bekriegt, macht man es aufmerksamer, einiger, mutiger, trotziger, folglich tapferer, kräftiger, selbständiger und zum Widerstande fähiger (...).<sup>152</sup>

In der einflußreichen Zeitschrift „Minerva“, herausgegeben von Archenholz, erschien (früher als die bisher zitierten Texte) eine „Rede des Marquis von Lansdowne über den jetzigen Krieg, gehalten im Oberhaus des englischen Parlaments am 17. Febr. 1794“. Dieser Earl of Shelburne bzw. Marquess of Lansdowne<sup>153</sup> warnte mit großer Eloquenz vor einer Fortsetzung des Kriegs gegen Frankreich,

weil man dadurch ungewollt „eine militärische Republik in dem Herzen von Europa befestigen“ würde:

Lassen Sie uns nicht stolz glauben, daß unsere Verbindung uns furchtbar machen werde, weil sie einem einzigen Volke entgegengestellt wird; denn wir schärfen die Talente durch Erregung des Zorns, wir entflammen die natürlichen Kräfte der Seele; wir erwecken und spannen eine jede Naturkraft. Wo jeder einzelne Mensch ein Gott wird, sind die Folgen nicht durch die Arithmetik gewöhnlicher Ereignisse zu bestimmen. (...) Von den griechischen Republiken herab bis auf unsere neuere Geschichte zeigten die glänzendsten Kräfte des Menschen sich in den Zeiten der größten Gefahr. Die jetzige Gefahr der Franzosen ist daher eine Schule für sie; jeder Jüngling unter ihnen weiht sich der Sache der Freiheit; und indem er auf dem großen Schauplatze so tätig ist, nehmen alle Kräfte seiner Seele eine kriegerische Richtung. Dieses wird zur Mode, und die ganze aufwachsende Generation wird in der Kriegskunst erzogen. Nicht so, Mylords, wie unsre Jugend zur Kriegskunst erzogen wird, gleichsam zu einem Stande, in welchem sich mancher zu einem besondern und hohen Range hinaufschwingen kann; sondern der Enthusiasmus des Krieges bemächtigt sich des Herzens bloß durch den Enthusiasmus der Freiheit, und das ganze Frankreich wird gelehrt, zu fühlen, daß seine einzige Beschäftigung, seine einzige Leidenschaft Waffen sein müssen, indem sein einziges Gut, seine einzige Glückseligkeit Freiheit ist.<sup>154</sup>

Es geht also um die Wechselwirkungen zwischen der kriegerischen und der Freiheits-Begeisterung. Der Redner will plausibel machen, wie sich das enthusiastische Freiheitsverlangen unter dem Eindruck der äußeren Bedrohung zu einem kriegerischen Genius modifizieren kann. Indem die Gefahr des Vaterlandes für ständige Anspannung sorgt und immer neue Energien weckt, wird der Krieg zur mächtigsten Quelle des Enthusiasmus; aber sein eigentliches Motiv ist die Freiheit. – Den Kausalzusammenhang, in welchem diese drei Momente Freiheit / Enthusiasmus / Krieg sich wechselseitig bedingen, könnte man auch als spiralförmige Kausalkette darstellen: der Freiheitsenthusiasmus bewirkt (teilweise) und begleitet die Revolution; der Umsturz provoziert die bewaffnete Intervention;

die konterrevolutionäre Bedrohung veranlaßt äußerste militärische Anstrengungen; und so ruft der Revolutionskrieg einen gesteigerten und mit kriegerischer Mentalität gehärteten Enthusiasmus hervor.

#### 4. Französischer Enthusiasmus – deutsches Phlegma

In den vier Elementen dieser Begriffsverbindung überschneiden und kombinieren sich zwei unterschiedliche Vorstellungsbereiche, die jeweils in Gegen-satzpaaren ausgedrückt sind, nämlich bestimmte stereotype Auffassungen von Nationalcharakteren und von politisch-sozialen Systemen. Zunächst wird (in Systembegriffen) der Enthusiasmus den Freistaaten und das Phlegma dem Despotismus zugeordnet; sodann vindiziert man (als distinktive Merkmale des jeweiligen Volkscharakters) den Franzosen, die das Ancien Régime gestürzt haben, ein enthusiastisches Temperament, und den Deutschen, die die vielköpfige Hydra ihrer Despotismen nicht beseitigen können oder wollen, ein phlegmatisches Temperament. – Die Gegenüberstellung der beiden Nationalcharaktere in dieser spezifischen Ausprägung ist weitgehend auf den Diskurs und die Perspektive der deutschen Öffentlichkeit beschränkt; sie gehört zur Debatte über die Frage, ob auch in Deutschland eine Revolution zu erwarten, zu erhoffen oder zu befürchten sei. Die Rede vom „deutschen Phlegma“ dient in solchem Zusammenhang natürlich als Argument einer verneinenden Antwort. Dieser Ausdruck und die damit verbundene Einschätzung findet sich ziemlich übereinstimmend bei Anhängern und Gegnern der Französischen Revolution, nur emotional verschiedenen gefärbt: teils bedauernd, teils beschwichtigend, teils befriedigt.

Eigentlich bezeichnen die gelehrten Wörter Enthusiasmus bzw. Phlegma einen anthropologisch-psychologischen Sachverhalt, sie müßten also auf (individuelle wie nationale) Charaktere direkt anwendbar, dagegen für Staatsformen nur vermittelt zu gebrauchen sein. Das logische Prius scheint der „nationellen“ Bedeutung zuzukommen, aber in genetischer Hinsicht hat die Systembedeutung den Vorrang, jedenfalls insoweit es sich um dieses bestimmte Begriffspaar handelt. Denn vom Enthusiasmus der Franzosen als einem untrennbaren Bestandteil ihres Volkscharakters ist erst seit 1789 die Rede. (Damit stellt sich auch das

Problem, ob die im Begriff des Nationalcharakters vorausgesetzte Kontinuität einen plötzlichen Bruch erleiden kann, ob die Franzosen völlig umgewandelt sind oder ihr Temperament im wesentlichen doch bewahrt haben.)

Betrachten wir zunächst einige herausgelöste Formulierungen. (Es kann hier z. T. auf schon zitierte Texte verwiesen werden.) Holbach schreibt, daß der nützliche Enthusiasmus auf einer gesunden Einbildungskraft beruht; gänzlich phantasielose Menschen sind Wesen, „in denen das Phlegma das heilige Feuer auslöscht“.<sup>155</sup> Dies bleibt durchaus im Rahmen der Anthropologie und Psychologie. Ganz anders, wenn Schubart vom Despotismus als einer „phlegmatischen Regierungsform“ spricht,<sup>156</sup> Hier ist die Systembedeutung mit Händen zu greifen. Als Synonyme zu „Phlegma“ im politischen Sinne werden häufig auch „Lethargie“ oder die deutsche Lehnübersetzung „Schlafsucht“ gebraucht; alle drei sind explizit oder implizit dem freiheitlichen Enthusiasmus entgegen gesetzt. Von der Lethargie, die im Absolutismus herrscht und beschönigend für Ruhe und inneren Frieden ausgegeben wird, sprechen z. B. Helvétius und Mercier.<sup>157</sup> Eine revolutionäre Flugschrift, die in Süddeutschland gegen Ende des 2. Koalitionskrieges verbreitet wurde, verkündet, es sei „höchste Zeit, daß die seit Jahrhunderten im Sklavenjoche seufzenden Völker aus der erzwungenen Schlafsucht erwachen“<sup>158</sup> (der Plural „Völker“ zeigt, daß die Schlafsucht hier dem politischen System, nicht dem Charakter des einen oder anderen Volks angelastet wird). In ähnlichem Sinne spricht Seume von der fort dauernden Sklaverei der Nationen und gebraucht dabei das Adverb „schlafsüchtig“ wie ein Ersatzwort für „despotisch“.<sup>159</sup> Dieser Begriff von Schlafsucht erfährt noch eine dramatische Steigerung, wenn Schubart den „Todesschlaf“ unsrer Nation<sup>160</sup> beklagt; das bezieht sich zwar auf Deutschland, aber auch Frankreich war unter dem Ancien Régime von Lethargie/Todesschlaf befallen, wie ein Text in Schubarts „Vaterlands-Chronik“ von 1789 erkennen läßt, ein „politisches Gespräch im Hades“, wo der Schatten Rousseaus seine Freude äußert über die „Wiedergeburt unsrer Nation aus todähnlicher Erschlaffung in diese Lebenstätigkeit, aus Sklavensinn in diese Freiheitsglut“.<sup>161</sup>

Joseph Görres (der als Bewohner von Koblenz französischer Staatsbürger geworden war) verteidigte mit der Schrift „Mein Glaubensbekenntnis“ (1798) die bürgerlich-republikanische Verfassung von 1795 als die dem Zeitalter gemäße „repräsentative Regierungsform“. Um seinen Standort abzugrenzen, ge-

braucht er das Begriffspaar „Phlegmatiker“ und „Feuerköpfe“ in einer aufschlußreichen politisch-ideologischen Bedeutung: jene Phlegmatiker, „die sich nach den Schauessen der Höfe zurücksehnen“, die also dem alten Despotismus nachtrauern, wollen überholte Zustände konservieren; spiegelbildlich dazu verhalten sich jene Feuerköpfe, „die die Menschheit über Stock und Stein im sausenden Galopp und bei den Haaren ihrem Ideale zuführen wollen“, also die radikaldemokratischen Utopisten (Anhänger der Konstitution von 1793). Mit dieser doppelten Ablehnung empfiehlt sich der junge Görres als moderater Republikaner und unterstützt ganz konkret und aktuell das Direktorialregime in seinem ständigen Zweifrontenkampf gegen Royalisten und Jakobiner.<sup>162</sup>

Bis hierhin wurden also die Begriffe Phlegma, Schlafsucht etc. (wie umgekehrt Enthusiasmus) eindeutig auf Regierungsformen, auf politische Systeme oder Haltungen bezogen. In den folgenden schlagwortartigen Formulierungen verlagert sich nun ihre Bedeutung auf die Ebene von gegensätzlichen Nationalcharakteren, wobei aber die politisch-systematischen Konnotationen nicht verschwinden. Schon Forster hat seine Darstellung des Föderationsfestes mit dem Titel „Französischer Enthusiasmus auf dem Marsfeld“ versehen. Knigge berichtet in einem Aufatz, daß manche Schriftsteller „die Ruhe unsrer Staaten auf das Phlegma des teutschen Charakters zu stützen suchen“.<sup>163</sup> Nach der Einnahme von Mainz durch die Franzosen unterbreitete der Kaufmann Daniel Dumont dem General Custine „Konstitutionsvorschläge des Handelsstandes zu Mainz“, worin dieser Sprecher des Zunftbürgertums betont, daß auch eine neue Verfassung „mit dem unvermeidlichen deutschen Phlegma“<sup>164</sup> rechnen müsse, m. a. W., daß möglichst viel beim alten bleiben sollte. Nach der Rückeroberung der Stadt meldete sich ein revolutionsfeindlicher Bürger namens Schaber zu Wort („Mein Tagebuch der Belagerung von Mainz“), sehr befriedigt über den Mißerfolg der deutschen Jakobiner trotz ihrer „Verbrüderung mit französischem, ruhestörendem Enthusiasmus“.<sup>165</sup>

Als gängige Attribute des französischen Nationalcharakters galten im 18. Jh. einerseits, negativ gewendet, Leichtsinn, Oberflächlichkeit, Unbeständigkeit (*légèreté, frivolité, inconstance*), und andererseits, positiv gewendet, Lebhaftigkeit (*vivacité*), manchmal verstärkt zum feurigen und ungestümen Wesen (*impétueux*). Erst seit 1789 spricht man außerdem vom Enthusiasmus der Franzosen

und versucht, ihn als Bestandteil ihres Volkscharakters zu integrieren. Selbst wenn man annimmt, daß die anderen (offenbar älteren) Elemente konstant weiterwirken, verändert sich doch unwillkürlich ihr Stellenwert, wird ihr Geltungsbereich durch das neue Moment notwendig modifiziert. Handelt es sich dabei um eine bloße Erweiterung und Umgruppierung des Alten oder um etwas ganz Neues, einen qualitativen Sprung? – Das Merkmal „Lebhaftigkeit“ bietet wenigstens einen Ansatzpunkt für den Enthusiasmus, denn lebhafte, bewegliche, aufgeweckte Geister sind für neue Ideen empfänglich und lassen sich schnell begeistern. Aber insofern der Freiheitsenthusiasmus mit Energie und Entschlossenheit, mit einer unerwarteten Ausdauer und Hartnäckigkeit (constance, fermeté, opiniâtreté) verbunden ist, wie sie die überraschten Kriegsgegner den Franzosen nunmehr bescheinigen, steht er im völligen Widerspruch zu jener leichtfertigen Unbeständigkeit, wie sie bisher an den Franzosen getadelt wurde. Man kann diesen Gegensatz zwischen dem vorlängst unterstellten Leichtsinn und der kürzlich festgestellten Ausdauer einfach unaufgelöst stehenlassen, wodurch er als bleibender innerer Widerspruch des französischen Nationalcharakters selbst erscheint; oder man konstatiert einen glatten Bruch mit den schlechten alten Gewohnheiten und Eigenschaften (wie er schon in dem suggestiven Terminus „Neufranken“ angedeutet ist). Soweit sich mit derartigen Stereotypen überhaupt sinnvoll operieren läßt, müßte der Zusammenhang zwischen den auseinanderstrebenden Begriffen konditional dargestellt werden: Lebhaftigkeit ist ein günstiger Nährboden zur Aufnahme enthusiastisch-großmütiger Ideen, aber ein prinzipientreu handelnder Enthusiasmus wird sich nur dann einwurzeln, wenn er die in lebhaften Charakteren auch angelegte Tendenz zu Leichtsinn/Unbeständigkeit überwindet.

Zweimal hat Kant die wichtigsten Nationalcharaktere abgehandelt, in der frühen Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764) und in seinem letzten großen Werk „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798). Vergleicht man die beiden Charakterisierungen des französischen Volks, so ist ein frappierender Unterschied zu bemerken, der nicht abstrakt aus dem zeitlichen Abstand von 34 Jahren, sondern nur aus dem Eindruck der großen Revolution erklärt werden kann. In den „Beobachtungen“ heißt es u. a.: Der Franzose „ist artig, höflich und gefällig.“ Weiter: „Er ist ein ruhiger Bürger“, und rächt sich wegen sozialer Bedrückungen nur durch Satiren oder

andere verbale Aufmäufigkeiten, setzt bloß rhetorische Gesten an die Stelle von Taten.<sup>166</sup> In der „Anthropologie“ wird die französische Nation zunächst mit den Stichworten „Höflichkeit, Lebhaftigkeit, Leichtsinn“ etc. gekennzeichnet; aber es herrscht bei ihr außerdem

(...) ein ansteckender Freiheitsgeist, der auch wohl die Vernunft selbst in sein Spiel zieht und in Beziehung des Volks auf den Staat einen alles erschütternden Enthusiasm bewirkt, der noch über das Äußerste hinausgeht.<sup>167</sup>

Was die geselligen Eigenschaften betrifft, ist die Kontinuität unübersehbar; dagegen muß sich im politischen Habitus der Franzosen ein radikaler Bruch vollzogen haben. Die frühere Formel vom „ruhigen Bürger“ impliziert ja nach dem Sprachgebrauch des 18. Jhs., daß der Normalfranzose für den Despotismus wie geschaffen bzw. vom absolutistischen System gänzlich konditioniert gewesen sei. Diese schlaffe und unbekümmerte Hinnahme der Knechtschaft scheint nun plötzlich in einen extremen Freiheitsenthusiasmus umgeschlagen zu sein.

Der Revolutionspilger Reichardt hält sich nicht dabei auf, Widersprüche oder Wandlungen im Charakter der Franzosen zu analysieren, sondern unterstellt ihnen ziemlich pauschal ein feuriges Temperament mit einem Hang zur Maßlosigkeit:

Nichts ist leichter, als einen Franzosen, eine ganze Anzahl Franzosen in Feuer und Flamme zu setzen und sie zum höchsten Enthusiasmus zu erheben. Eine solche Nation geht natürlicherweise immer zu weit; aber nur sie unternimmt auch ein Werk, das alle ihre Nachbarn in stummes, starres Erstaunen setzt.<sup>168</sup>

Enthusiasmus erscheint hier (indem sein moralisch-politischer Gehalt vernachlässigt wird) als bloße Bereitwilligkeit, sich für etwas Neues heftig entflammen und begeistern zu lassen. Ähnlich klingt es, wenn W. v. Humboldt bemerkt, Frankreich habe mit seiner neuen Verfassung, wie „bei dem raschen und feurigen Charakter der Nation“ nicht anders zu erwarten, das System der Vernunft und Freiheit gleich bis zum äußersten getrieben.<sup>169</sup> – An dieser Stelle kann ein Blick auf die Querverbindungen des Enthusiasmus-Begriffs zur althergebrachten,

humoralpathologisch fundierten Temperamentenlehre erhelltend wirken. Während der ältere, böse Enthusiasmus des 17. bis 18. Jhs. (im theologischen Sinne von Fanatismus/Schwärmerei) regelmäßig dem melancholischen Temperament zugeordnet und sogar kausal aus demselben abgeleitet wurde,<sup>170</sup> muß der neuere, positiv bewertete Enthusiasmus mit seiner vermeintlichen Affinität zum französischen Nationalgeist offenbar einem sanguinischen Temperament entsprechen; wie ja die sanguinische Gemütsart auch den direkten begrifflichen Gegensatz zur phlegmatischen bildet.

Campe gelangt durch seinen Besuch in Paris (August 1789) zu der Überzeugung, daß sich mit dem französischen Volk eine moralische Wiedergeburt ereignet hat: „die angefangene Umschmelzung und Läuterung seines Nationalcharakters durch das Feuer des allgewaltigen Freiheitsgefühls scheint eine Tatsache zu sein, die mehreren Beobachtern, besonders Deutschen, welche schon vor der Revolution hier waren, mächtig aufgefallen ist.“<sup>171</sup> Leichtsinn, Wankelmut und verwandte Eigenschaften müßten also von der Flamme eines edlen Enthusiasmus bald aufgezehrt werden. Konrad Engelbert Oelsner (einer der deutschen Revolutionsbeobachter in Paris, auf die Campe sich beruft) sieht die Sache aber etwas nüchtern an; im Hinblick auf die Desorganisation der Armee und die allgemein sehr kritische Lage Frankreichs zu Anfang des Krieges (Mai 1792) äußert er: „So konnte dem Spiele ohne langes und breites der Garaus gemacht werden, wenn nicht glücklicherweise die Ressourcen des französischen Genies und der Freiheitsenthusiasmus des Volks allen seinen Leichtsinn überwögen.“<sup>172</sup> Die Begeisterung und der Leichtsinn werden hier als zwei selbständige Dispositionen und zugleich widerstreitende Momente des Nationalcharakters aufgefaßt; zwar behält die erstere gerade im entscheidenden Augenblick das Übergewicht, aber der Schwerpunkt könnte sich auch wieder in die andere Richtung verschieben. Ein Rückfall in alte Verhaltens- bzw. Erklärungsmuster scheint jederzeit möglich. Belege dafür liefert z.B. Forster in den ersten Wochen seines Pariser Exils; enttäuscht und desorientiert durch den erbitterten Machtkampf zwischen Gironde und Montagne, schreibt er in einem Privatbrief (April 1793): „Die Nation ist, was sie immer war, leichtsinnig und unbeständig,“ der scheinbare Enthusiasmus gleiche einem kalten Fieber und komme nur aus dem Kopf, nicht aus dem Herzen.<sup>173</sup>

Jene deutschen Zeitgenossen, die die Bravour der Franzosen im Revolutionskrieg miterlebt haben, sind jedenfalls mehrheitlich von einer tiefgreifenden

Wandlung ihrer Mentalität überzeugt. Wenn Knesebeck „Etwas über den Nationalcharakter des jetzigen französischen Volks“ mitteilt, so impliziert der Aufsatztitel schon die Wandelbarkeit dieser Kategorie. Die Franzosen haben ihre traditionelle Lebhaftigkeit nicht verloren, gehen sie doch „lachend in Schlachten und singend in Gefangenschaft“<sup>174</sup> (eine paradoxe Mischung von Munterkeit und tödlichem Ernst). Aber der Enthusiasmus hat ihnen eine bisher unbekannte Energie und Ausdauer verliehen, gegen welche der beliebte Vorwurf des Leichtsinns nicht mehr stichhält. Die Nation lässt sich nun von unverrückbaren Grundsätzen leiten; mittlerweile sind ihre hergebrachten und ihre neuerworbenen Charaktereigenschaften zu einer speziellen Legierung verschmolzen:

Freiheit und Unabhängigkeit, dies ist die neue einmütige Richtung, die die Umstände ihrem Geiste gegeben haben; dies ist das Gut, für das sie diese unerwartete Ausdauer zeigt, die mit dieser Lebhaftigkeit des Gefühls und ihrer Organisation so sehr zu kontrastieren scheint.<sup>175</sup>

Louis-Sébastien Mercier, der früher selbst gern als Tadler seines Jahrhunderts und seiner Nation auftrat, röhmt dagegen im „Nouveau Paris“ den Freiheitsenthusiasmus des französischen Volks; dieser wurde zwar von dem „ungestümen, leidenschaftlichen Charakter“ seiner Landsleute begünstigt, aber mehr noch, der „Vorwurf der Unbeständigkeit und Leichtfertigkeit“ ist durch eine feste Kampfentschlossenheit, durch hartnäckigen Verteidigungswillen vor aller Augen entkräftet worden:

Aucun peuple ne porta plus loin l'enthousiasme de la liberté, ne donna plus de preuves de courage, de dévouement; nous aurions opéré les plus grandes choses, si l'on avait su tirer tout le parti possible de notre caractère impétueux, sensible, passionné. Quoique mal dirigés, nous avons résisté à l'Europe entière; nous avons terrassé toutes les factions; malgré l'inconstance et la légèreté qu'on nous reprochait, nous nous sommes montrés fermes et opiniâtres dans la défense de nos droits.<sup>176</sup>

Die bange Frage, ob auch in Deutschland eine Revolution bevorstehe, ob der französische Enthusiasmus eventuell das deutsche Volk anstecken könnte, wird

häufig mit dem Hinweis auf das Phlegma als hervorstechendes Charaktermerkmal der Deutschen beantwortet. Dieses Argument hat meist etwas Beschichtendes, ja Abwiegelndes (gerade wenn der Verfasser eigentlich mit dem Umsturz in Frankreich sympathisiert). Jedenfalls wird dabei die Wandlungsfähigkeit seelischer Dispositionen vernachlässigt und vom Einwirken der äußeren Umstände auf das Verhalten abstrahiert. – Der Leipziger Professor Ernst Platner entwickelt in einem langen Brief an den Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg (1793) u. a. folgenden Gedanken:

Jede Nation hat und befolgt gewisse Grundsätze, die ihrem Temperament und Charakter gemäß sind. Und einer von denen, welche unter den Teutschen allgemein gelten und sich zu ihrer aus Überlegung und Phlegma zusammengesetzten Denkungsart ganz besonders schicken, ist dieser: Daß die Freiheit der Staaten, die den Namen davon tragen, ein leeres Wort ist, und daß es erträglicher ist, unter dem Despotismus eines einzigen zu stehen, als den Mißhandlungen von vielen ausgesetzt zu sein.<sup>177</sup>

Im Grunde ist dies eine Maxime der Bequemlichkeit, ein Festhalten am Gewohnheitsleben, das vor „Wagnissen und Aufopferungen“ für abstrakt erscheinende Ideale zurückscheut. Kapellmeister Reichardt versichert in seinen Reisebriefen:

Der Deutsche ist weder gedrückt genug (...), um sich den vielen Übeln, die eine jede Revolution zur Folge hat, unterziehen zu müssen; noch aufgeklärt genug, um die großen Vorteile einer besseren Konstitution hinlänglich einzusehen zu können (...). Auch ist er nicht Enthusiast genug, um aus Eifer für die folgenden Generationen Beschwerlichkeiten zu übernehmen, die ihm selbst nur Ruhm und Nachruhm gewähren könnten.<sup>178</sup>

Solch ein vorsichtiges Abwägen der Vorteile und Nachteile des revolutionären Enthusiasmus findet sich auch bei dem Hamburger Demokraten Heinrich Christoph Albrecht („Erläuterungen über die Rechte des Menschen“, 1793):

Bei der Langsamkeit im Handeln und Geduld im Leiden (...) sind wir ebenso sehr vor den nachteiligen Folgen eines allgemeinen Enthusiasmus gesi-

chert, als wir die wohltätigen Einflüsse desselben entbehren müssen. Die Deutschen sind keine Nation, die für das Idealische besonders empfänglich wäre und eine überwiegende Fähigkeit hätte, sich davon hinreißen zu lassen.<sup>179</sup>

Der Hang zum Idealischen, besonders die moralisch-politische Begeisterung für Emanzipationsideen (Freiheit, Gleichheit, Menschenrechte etc.) wird dem Volk abgesprochen. Und man könnte hinzufügen: soweit dieser Enthusiasmus einen Teil der Gebildeten ergreift, wird er doch mangels Masse keine systemsprengende Kraft entwickeln.

Im „Schleswigschen Journal“ (der von August Hennings herausgegebenen Nachfolzezeitschrift für das unterdrückte „Braunschweigische Journal“ Campe) erschien im Juli 1793 ein Aufsatz mit dem verheißungsvollen Titel „Über die Ursachen, warum wir vorerst in Deutschland wohl keine gefährliche politische Haupt-Revolution zu erwarten haben“, unterzeichnet mit „A“, hinter welchem Kürzel sich Adolph Knigge verbarg. Der Autor behauptet zunächst, auf die beliebten nationalpsychologischen Argumente verzichten zu können:

Ich will hier nicht die Gründe geltend zu machen suchen, deren sich ein paar gutmütige Schriftsteller kürzlich bedient haben, indem sie entweder die Ruhe unsrer Staaten auf das Phlegma des teutschen Charakters oder auf die überschwengliche Treue der Nation und Liebe für die Fürsten zu stützen suchen. Beide könnten ebensowohl den äußern Umständen weichen müssen, wie der Leichtsinn der Franzosen und ihre enthusiastische Anhänglichkeit an ihre Könige nicht gegen den Drang der Mißhandlungen Stich gehalten haben.<sup>180</sup>

Vielmehr will er die Unwahrscheinlichkeit einer Wiederholung dessen, was sich in Frankreich abgespielt hat, aus der sozialen Lage des Dritten Standes im zer splitterten Deutschland herleiten: Die meisten Vertreter des Bürgertums seien als Fürstendiener aller Art, als Beamte, Räte etc. oder auch als Lieferanten von den vielen kleinen Höfen ökonomisch abhängig.<sup>181</sup> Dieser bemerkenswerte Erklärungsansatz wird aber nicht konsequent durchgehalten. Später kommt der Verfasser doch wieder auf die stereotypen Merkmale des Volkscharakters

zurück: „unter dem niedern Volke in Teutschland“ herrsche „weniger Raisonier-Sucht, weniger Lebhaftigkeit“, weniger Unternehmungsgeist und „mehr Phlegma“ als in Frankreich,<sup>182</sup> insgesamt also viel weniger Neigung zum Aufruhr.

Der Begriff „Schlafsucht“, gleichbedeutend mit „Phlegma“ im politischen Sinne, verfestigt sich allmählich zu einem exklusiven Kennzeichen des deutschen Nationalcharakters. Die Rede von der „deutschen Schlafsucht“ ist im Vormärz (besonders bei Heine und Börne) geläufig, lässt sich aber bis in die napoleonische Zeit, ja bis ins Jahrzehnt der Revolution zurückverfolgen. Reichardt berichtet in seinen Briefen aus Frankreich, er habe sich eine „Freiheitsmütze“ gekauft, die er als Souvenir mitbringen wolle: „Sie soll mir auf der weiteren Reise zur Schlafmütze dienen, und das ist bei unsrem Freiheitsschlaf gar nicht außer dem Costume.“<sup>183</sup> so verwandelt sich scherhaft die französische Jakobinermütze in eine deutsche Schlafmütze. Dieses Attribut des Philisters findet auch bei Hegel Verwendung:

Die Franzosen sagen: Il a la tête près du bonnet; sie haben den Sinn der Wirklichkeit, des Handelns, Fertigwerdens – die Vorstellung geht unmittelbar in Handlung über. (...) Der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchterlich. In Deutschland hat dasselbe Prinzip das Interesse des Bewußtseins für sich genommen, ist aber theoretischerweise ausgebildet worden. Wir haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopf; dabei lässt der deutsche Kopf aber eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen und operiert innerhalb seiner.<sup>184</sup>

Das Requisit der Häuslichkeit steht hier für die Tatenarmut des deutschen Volks im allgemeinen, speziell aber auch für die Haltung der Gelehrten, welche sich in ihr Studierzimmer (wo man den Schlafrock anbehalten darf) zurückziehen; zwar bringen sie den Freiheitsideen ein großes theoretisches Interesse entgegen, erfassen dieselben jedoch nicht „nach der Seite des Willens“. – Einen stärkeren (freilich zeitbedingten) Unterschied im Verhalten des Volks und der Gebildeten konstatiert Heinrich Heine:

Während zur Zeit der ersten Revolution die bleiern deutscheste Schlafsucht auf dem Volke lastete, und gleichsam eine brutale Ruhe in ganz Germanien

herrschte, offenbarte sich in unserer Schriftwelt das wildeste Gären und Wallen.<sup>185</sup>

Also politische Windstille bei der Masse des Volks trotz großer ideologischer Unruhe in der „Schriftwelt“. Ausgehend von dieser Formulierung, können wir den scheinbaren Widerspruch zwischen der Überschrift des 7. Kapitels und der des gegenwärtigen 4. Abschnitts auflösen: Die „enthusiastische Anteilnahme“ an den Ideen und Errungenschaften der Französischen Revolution war im wesentlichen auf die räsonierende Öffentlichkeit und das lesende Publikum beschränkt, während Deutschland insgesamt „phlegmatisch“ blieb und sich nicht aus seiner „Schlafsucht“ aufrütteln ließ.

## 5. Kant 1798: neue Begriffsinhalte

Im Herbst 1798 erschienen die letzten größeren Werke Kants, neben der systematischen „Anthropologie“ die mehr essayistische oder (wie er selbst sagt) publizistische Schrift „Der Streit der Fakultäten“. Hier wird u.a. ein zentraler Begriff der Aufklärungsphilosophie, die Perfektibilität, erörtert. Kant stellt sich die Frage, „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei“, und sucht nach einer Erfahrungstatsache, die „als Geschichtzeichen“ nicht nur auf die Fähigkeit zur moralischen Vervollkommnung, sondern zugleich auf den im welthistorischen Sinne gesetzmäßigen Charakter einer solchen Tendenz hindeuten könnte. Dabei wird er in seiner eigenen Zeit, im unmittelbar vergangenen Dezennium fündig. (Der folgende Text – 2. Teil, 6. Kapitel – ist vollständig zitiert, um das Verständnis des unübersichtlichen Gedankengangs nicht weiter zu erschweren; wozu es freilich auch eines ausführlichen Kommentars bedarf.)

Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset. Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Taten oder Untaten, wodurch, was groß war, unter Menschen klein oder, was klein war, groß gemacht wird,

und wie gleich als durch Zauberei alte, glänzende Staatsgebäude verschwinden und andere an deren Statt wie aus den Tiefen der Erde hervorkommen. Nein: nichts von allem dem. Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verrät und eine so allgemeine und doch uneigennützige Teilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachteilig werden, dennoch laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben wenigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist, soweit das Vermögen desselben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweiten Male unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann. Diese moralische einfließende Ursache ist zwiefach: erstens die des Rechts, daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt; zweitens die des Zwecks (der zugleich Pflicht ist), daß diejenige Verfassung eines Volks allein an sich rechtlich und moralisch-gut sei, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere als die republikanische Verfassung, wenigstens der Idee nach, sein kann, mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der Krieg (der Quell aller Übel und Verderbnis der Sitten) abgehalten und so dem Menschengeschlechte bei aller seiner Gebrechlichkeit der Fortschritt zum Besseren negativ gesichert wird, im Fortschreiten wenigstens nicht gestört zu werden.

Dies also und die Teilnehmung am Guten mit Affekt, der Enthusiasm, ob er zwar, weil aller Affekt als ein solcher Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, gibt doch vermittelst dieser Geschichte zu der für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß: daß wahrer Enthusiasm nur immer aufs Ideale und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionierenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht gespannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasm) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefaßt hatten und sich als Beschützer desselben dachten; mit welcher Exaltation das äußere, zuschauende Publikum dann ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung sympathisierte.<sup>186</sup>

Das Fortschreiten der Menschheit soll nicht unmittelbar durch die Revolution als politisches Ereignis, sondern durch die bei jenem Anlaß offenbarte „Denkungsart“ als moralische Haltung erwiesen sein. Es kommt weniger auf Taten als auf Gesinnungen an. Dies entspricht dem Kantschen System der Gesinnungsethik, nach welchem der „gute Wille“ wichtiger ist als die Handlung und der Erfolg. Zugleich ist in diesen Formulierungen eine gewisse politische Vorsicht und publizistische Taktik (oder gar Zensurrücksicht) spürbar. Nicht das materielle Faktum der Revolution wird gepriesen, sondern ihr ideeller Abglanz, der Enthusiasmus.

Eine genauere Analyse der verschlungenen Pfade, die Kants Argumentation durchläuft, zeigt jedoch, daß die scheinbar so eindeutige Trennung zwischen den aktiven Revolutionären und den passiven Beobachtern an vielen Stellen wieder unscharf wird. – Durchgängige Verwendung findet die bekannte Schauspielmetaphorik,<sup>187</sup> welche gleichermaßen die äußere Distanz wie die innere Verbundenheit zwischen den handelnden Personen und den Zuschauern auszudrücken erlaubt. Die Struktur dieser Metapher enthält drei notwendige Elemente: die „Zuschauer“, das „Spiel“ und die „Spielenden“. Das Hauptaugenmerk ist aber nicht auf das Schauspiel selbst, sondern auf die Zuschauer gerichtet: auf die „Denkungsart der Zuschauer“ (1. Absatz), auf das, was „in den Gemütern aller Zuschauer“ vorgeht (2. Abs.), was „das äußere zuschauende

Publikum“ empfindet (4. Abs.). Der bildlichen Vorgabe eines Schauspiels, genauer „diesem Spiele großer Umwandlungen“, entspricht der etwas mißverständliche Ausdruck „die Spielenden“; denn dabei handelt es sich ja um tätige Revolutionäre (oder auch Konterrevolutionäre), denen es mit ihrer Sache tödlicher Ernst ist. (Noch seltsamer wirkt die Konstruktion „Teilnehmung der Spielenden“, die man sinnvoll nur als Genitivus objectivus auffassen kann, gleichbedeutend mit: „Anteilnahme [der Zuschauer] an den Spielenden“.)

Im Zuschauerverhalten ist eine bestimmte Distanz zum realen Geschehen angelegt; darauf wird mehrfach hingewiesen: sie sind „nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt“ (2. Abs.) und bleiben überdies „ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung“ (4. Abs.). In einer Fußnote zum 3. Absatz wird sogar die räumliche Entfernung Preußens von Frankreich vorgeschenken und jene allgemeine Sympathie für die revolutionären Prinzipien zu einem folgenlosen Räsonieren verharmlost: „Dennoch haben verleumderische Sykophanten, um sich wichtig zu machen, diese unschuldige Kannegießerei für Neuerungssucht, Jakobinerie und Rottierung auszugeben gesucht: indessen daß auch nicht der mindeste Grund zu diesem Vorgeben da war, vornehmlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt war.“ Es springt in die Augen, daß Kant sich hier taktisch-defensiv auf das Sperrfeuer der reaktionären Presse einstellt.

In einem partiellen Widerspruch zur behaupteten Distanz steht der für den gesamten Text konstitutive Begriff einer „Teilnehmung“, die sich bis zum Enthusiasmus steigert. Die Zuschauer in den Nachbarländern entfalten eine „allgemeine und uneigennützige Teilnehmung“ (1. Abs.), und zwar eine „Teilnehmung dem Wunsche nach“ (2. Abs.), d.h. innere Anteilnahme; solche „Teilnehmung am Guten mit Affekt“ (4. Abs.) ist zugleich die systemgemäße Definition des Enthusiasmus selbst. Das Publikum sympathisiert also intensiv mit dem Versuch der Neufranken, den „Rechtsbegriff“, d.h. Naturrecht und Menschenrechte in die Wirklichkeit umzusetzen. Mit der Begriffsreihe Teilnehmung, Sympathie, Affekt, Enthusiasmus erscheint die strukturelle Distanz zwischen den „Zuschauern“ und den „Spielenden“ fast aufgehoben, zwischen ihnen knüpft sich ein ideell-moralisches Band.

Aber mehr noch. Die innere Anteilnahme bleibt nicht innerlich, sie gelangt zur „Äußerung“, sie „verrät sich öffentlich“, man läßt sie „laut werden“. Wie im

Theater äußert sich die Begeisterung des Publikums durch lautstarken Beifall. Die Umwälzung in Frankreich ist für Kant zugleich ein moralisch-politisches Experiment, das die ganze Menschheit angeht, ein Versuch, „dessen verhofftem Gelingen“ das menschliche Geschlecht spontan „mit so allgemeiner und uneignennütziger Teilnehmung zuachzt“.<sup>188</sup> Im Beifall kommt offene Parteilichkeit zum Ausdruck: die Zuschauer verbergen ihre Gesinnung nicht, „selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachteilig werden“ (1. Abs.); sie demonstrieren eine Anteilnahme, „deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war“ (2. Abs.). Demnach kann es sich kaum nur um harmlose „Kannegießerei“ handeln. Vielmehr entsteht daraus eine öffentliche Meinung, die (wohl erstmals in Deutschland) als eigenständiger Faktor das politische Geschehen beeinflußt: indem sie zum vorzeitigen Ausscheiden Preußens aus der Koalition gegen Frankreich beigetragen hat, war jene „Denkungsart“, als öffentliche Meinung artikuliert, durchaus nicht wirkungslos oder folgenlos. Wenn Kant das Postulat aufstellt, „daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben“, wie sie ihm paßt (3. Abs.), so verweist er selbst diskret, aber unverkennbar auf die in der deutschen Öffentlichkeit vorherrschende Ablehnung des Interventionskrieges. Die weitverbreiteten, diffusen Sympathien mit dem revolutionären Experiment und den Prinzipien von 1789 bildeten den Nährboden, aus welchem eine massive publizistische Verurteilung des „Kreuzzugs“ gegen Frankreich erwuchs. Diese Meinungskampagne hat zweifellos die Kampfmoral der alten Mächte geschwächt und dadurch die Gegenseite entlastet. Insofern geht jenes „Sympathisieren“ (vgl. den Relativsatz ganz am Ende) über ein bloß passives Mitempfinden und über fromme Wünsche hinaus, es bedeutet eben doch eine Art von „Mitwirkung“, und sei sie noch so indirekt.

Für die bisherige Analyse haben wir den Text als einen simultan verfügbaren Block zugrunde gelegt. Es zeigte sich, daß die „Zuschauer“ der Revolution ihre strukturell vorgegebene Distanz zum Geschehen mittels einer starken inneren Anteilnahme durchbrechen, indem sie Partei ergreifen und ihre affektive Solidarität bis zum Enthusiasmus steigern. So findet gewissermaßen eine Begriffsverschiebung statt, aber diese ist am Text in seiner Gesamtheit abzulesen. Daneben läßt sich jedoch erwarten, daß in dem untersuchten Kapitel mit seinen vier Absätzen, sobald man den Text als einen sukzessiven Gedankengang nach-

vollzieht, auch Verschiebungen, Verwerfungen, Bruchstellen auftreten können, an denen das zuvor Gesagte signifikante Einschränkungen oder Modifikationen erfährt. Einen solchen Wendepunkt stellt die Mitte des 4. Absatzes dar; hier ändert sich die Perspektive, zunächst fast unmerklich, dann immer deutlicher.

Bis dahin hatte sich beim Leser der Eindruck festgesetzt, daß wahrer Enthusiasmus, als uneigennützig im strengen Sinne definiert, ausschließlich dem sympathisierenden Publikum vorbehalten bleiben sollte. Denn „Teilnehmung am Guten mit Affekt“, und zwar „Teilnehmung dem Wunsche nach“, also innere, vorgestellte Anteilnahme (nicht aber tätige Verwicklung in den revolutionären Prozeß) wurde ja zum Wesensmerkmal des Enthusiasmus erklärt. Bei den aktiven Teilnehmern ist diese Selbstlosigkeit nicht ohne weiteres vorauszusetzen, ihr Engagement mitsamt den zugehörigen Affekten ist nicht per se uneigennützig, weil hier politische Leidenschaften mitspielen können, etwa Ambitionen und Machtgelüste (ganz zu schweigen von den „Greueltaten“), die gewiß nicht der Norm des „rein Moralischen“ entsprechen.<sup>188a</sup> Das letzte, komplexe Satzgebilde bringt nun aber doch die eigentlich revolutionäre „Exaltation“ in den Blick, den Enthusiasmus der „Revolutionierenden“, womit nicht Parteiführer und Funktionsträger gemeint sind, sondern die anonymen Bürger-Soldaten, welche in ihrer „Seelengröße“ das Recht des französischen Volks, der Republik und stellvertretend die Rechte der Menschheit durchgefochten haben. Damit wird der frühere Eindruck schließlich berichtigt und das Abhängigkeitsverhältnis klargestellt: die primäre Wirkung geht vom militanten Enthusiasmus der Akteure aus, und dieser überträgt sich als enthusiastische Sympathie auf das gebannt schauende Publikum (die Zuschauer reagieren begeistert, weil das Schauspiel selbst begeisternd ist).

Was die Publizistik der 1790er Jahre in unendlichen Variationen über den Freiheitsenthusiasmus der Revolutionskrieger zu berichten wußte, läßt sich aufs höchste konzentriert in der Darstellung Kants wiederfinden: „Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionierenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht gespannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasmus) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks“ auf ihre Fahnen geschrieben hatten. Hier hat die Philosophie in einem speziellen Sinne „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“, d. h. die Zeitgeschichte, die

zeitgenössische Erfahrung des verflossenen Jahrzehnts auf wenige prägnante Begriffe gebracht. (Ich verweise auf das Belegmaterial, das im 3. Abschnitt des gegenwärtigen VII. Kapitels ausgebreitet und kommentiert wurde.<sup>189</sup>) Die Aussichtslosigkeit der Kreuzzüge gegen Frankreich liegt in der unterschiedlichen Motivation der auf beiden Seiten Kämpfenden begründet: Die Koalitionsmächte operieren mit „stehenden Heeren“, verlassen sich also großenteils auf angeworbene Söldner, jene „Söldlinge“ oder „Mietlinge“, die durch eine Lohnung von wenigen Groschen täglich nur sehr laue seelische Antriebe zur Tapferkeit und Opferbereitschaft erhalten. Vom schnöde materiellen Motiv der „Geldbelohnungen“<sup>190</sup> unterscheidet sich zwar der „Ehrbegriff“ als ein moralisches Motiv, das für adlige Offiziere noch einige Bedeutung haben mag, aber schon ziemlich kraftlos wirkt. Der beschränkte und obsolet gewordene „Ehrbegriff“ kann sich mit der Frische und Dynamik des universalen „Rechtsbegriffs“ nicht messen. Die „Ehre“ als aristokratisch-monarchische Wertvorstellung bildet ein formelles „Analogon“, jedoch kein effektives Gegengewicht zum republikanischen „Enthusiasmus“. Wenn man bedenkt, daß „der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels“ sich ganz besonders auf dem Schlachtfeld bewähren müßte, statt dessen vor den Waffen des militärisch ungeübten, aber revolutionär begeisterten Volks geradezu „verschwand“, so hat er sich am Ende buchstäblich in nichts aufgelöst. Erst recht kann der „Eigennutz“, der (neben Zwang und Drill) die meisten Soldaten der Koalitionsarmeen mühsam in Bewegung setzt, keinen Vergleich mit den hochgespannten moralischen Triebkräften auf der Gegenseite aushalten.

Dem soeben angeführten und erläuterten Passus ist noch eine Fußnote zugeordnet, in welcher Kant die Unüberwindlichkeit der Revolutionsheere mit einem klassischen Zitat (aus dem Schlußgesang der Vergilschen Aeneis) untermauert: „Von einem solchen Enthusiasm der Rechtsbehauptung für das menschliche Geschlecht kann man sagen: postquam ad arma Vulcania ventum est, – mortalis mucro glacies ceu utilis ictu dissiluit.“<sup>191</sup> Es handelt sich um den entscheidenden Zweikampf zwischen Turnus und Aeneas, bei dem jener unterliegen muß, weil dieser über ganz besondere Waffen verfügt, die der Gott Vulkan (auf Biten seiner Ehefrau Venus, der Mutter des Helden) eigens für ihn angefertigt hat: „Sobald das [von Turnus benutzte] Schwert auf die vulkanische Rüstung [des Aeneas] traf, zersprang die Klinge eines Sterblichen<sup>192</sup> mitten im Hieb wie brüchiges Eis.“ Dem Halbgott stehen überirdische Hilfsmittel zu Gebote: auf

ähnliche Weise hat das französische Volk zur Verteidigung seines Rechts und der Rechtsidee schlechthin übermenschliche Kräfte entfaltet. Durch den „wahren Enthusiasmus“ (gleichsam im Zustand heiliger Begeisterung) sind die Freiheitskämpfer so weit über sich hinausgewachsen, daß ihre Feinde als normale Sterbliche mit herkömmlichen Waffen nichts mehr gegen sie ausrichten konnten.

Kants Betrachtung von 1798 zeigt nochmals exemplarisch (was die Überschrift des vorliegenden VII. Kapitels nur andeutet), wie der „revolutionäre Enthusiasmus der Neufranken“ im Medium der „enthusiastisch anteilnehmenden deutschen Öffentlichkeit“ gespiegelt wurde. Solche Anteilnahme setzt eine entschieden kosmopolitische Haltung voraus, die das „Menschengeschlecht im Ganzen“ als Subjekt der Weltgeschichte auffaßt und „in weltbürgerlicher Absicht“<sup>193</sup> auf das allgemeine Fortschreiten desselben vertraut. – Bei vielen deutschen Publizisten sollte sich die kosmopolitische Einstellung aber bald zu einer nationalen Perspektive verengen. Um die Jahrhundertwende verbreitete sich allmählich Enttäuschung über die Schlußbilanz der großen Revolution, über den Verfall des republikanischen Geistes und die expansionistische Politik Frankreichs. 1798 war seit langem das erste Friedensjahr in Europa, und der Kongreß von Rastatt weckte noch Hoffnungen auf eine befreende Neuordnung Deutschlands; aber nach dem Staatsstreich Bonapartes (Nov. 1799) kam es dann endgültig zur Ernüchterung. Bei Autoren wie Görres und Arndt verwandelt sich die kosmopolitische Sympathie mit dem vorbildlichen Patriotismus der Franzosen in eine vaterländische Sorge um Deutschland, um die Integrität, Einheit und Freiheit der eigenen Nation. Beide betonen jedoch, daß der frühere weltbürgerliche Enthusiasmus seinerzeit durchaus berechtigt war (sie verwenden dafür auch den Begriff „Teilnahme“ im gleichen Sinne wie Kant).

Joseph Görres hat diesen Gesinnungswandel in der Schrift „Resultate meiner Sendung nach Paris“ (1800) ausdrücklich begründet. Er geht nunmehr davon aus, daß „der Zweck der Revolution gänzlich verfehlt“ sei. Nachdem das französische Volk seiner weltgeschichtlichen Mission entsagt habe, müßten sich auch die Nachbarvölker auf ihre jeweiligen Nationalinteressen zurückbesinnen. Görres’ Gedankengang verdient es, etwas ausführlicher präsentiert zu werden. Er schreibt sinngemäß: Als die Freiheit, für welche Frankreich den Kampf aufnahm, noch die allgemeine Freiheit war, da stimmte sein Interesse mit dem

höheren Interesse aller gereiften Völker überein, da war es für jeden Pflicht, ohne Rücksicht auf Sonderinteressen und Lokalverhältnisse die gemeinsame Sache nach Kräften zu fördern. Und dann wörtlich:

Die allgemeine, uneigennützige, enthusiastische Teilnahme an dem ersten Aufflammen der Revolution unter allen Nationen zeigte, wie sehr man dieser Pflicht nachzukommen strebte und wie sehr man dem Rufe der schaffenden Natur Gehör gab. Eine Stimme war für die fränkische Nation, nicht den Menschenhaufen, der diese Zone bewohnte, sondern die Repräsentantin der ganzen Menschheit. Sowie aber jenes Volk dieser Würde entsagt, sowie es sich seine eigene, auf sich allein berechnete Freiheit schafft, einem eigenen Nationalgotte huldigt und sich klimatisch seine Verfassung zubildet, in diesem Augenblicke löst sich das weltbürgerliche Band, das es mit den andern Völkern verbindet.<sup>194</sup>

In dem Maße, wie die „enthusiastische Teilnahme“ auch hier als streng un-eigennützig definiert ist, scheint wiederum bei den Nachbarvölkern, die den kosmopolitischen Anspruch über ihre eigenen nationalen Belange stellten (und besonders bei jenen Deutschen, die den Verlust der linksrheinischen Gebiete in Kauf nahmen), mehr wahrer Enthusiasmus am Werk gewesen zu sein als bei den Franzosen selbst, die immerhin den Vorteil genossen, mit der heiligen Sache der Freiheit zugleich ihr profanes Nationalinteresse zu verfechten.

Für Ernst Moritz Arndt („Geist der Zeit“, I, 1805/06) sind jene „hochfliegenden kosmopolitischen Ideen und Hoffnungen“ bloß noch vergangene Illusionen; trotzdem will er es sich nicht nehmen lassen, daß damals „wirklich ein höherer und enthusiastischer Geist im Volke war“.<sup>195</sup> Er bekennt mit spürbarer Nostalgie:

Mir sind die ersten Jahre der Revolution frisch und lebendig, als wären sie heute. Der Geist der Gärung und Bewegung jener Zeit war unendlich, und unendlich daher die Begeisterung und Teilnahme drinnen und draußen.<sup>196</sup>

Im Enthusiasmus fielen die nationalen Scheidewände, der Unterschied zwischen eigenen und fremden Angelegenheiten wurde hinfällig. Die „Begeisterung drin-

nen“ und die „Teilnahme draußen“ verschmolzen zum universalen, brüderlich-weltbürgerlichen Hochgefühl.

Noch stärker von einer nostalgischen Stimmung verklärt ist das nur leicht verhüllte Bekenntnis, mit dem der späte Hegel die Begeisterung seiner Jugendjahre erahnen läßt:

Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.<sup>197</sup>

Der Ausdruck „Enthusiasmus des Geistes“ ist eigentlich pleonastisch; aber der Geist wird hier mit aller Emphase, fast als heiliger Geist beschworen. Hegels Redeweise („Versöhnung des Göttlichen mit der Welt“) klingt geradezu Hölderlinisch; sie gemahnt an jene Epoche, als die Tübinger Stiftler sich mit der Losung „Reich Gottes!“ verständigten.<sup>198</sup> Wer die Verheißenungen der Revolution wie eine religiöse Offenbarung erlebt hat, dem kann sich der Enthusiasmus wieder ganz in seinem ursprünglichen Sinn erschließen.

Zum Abschluß noch einige Bemerkungen über den systematischen Stellenwert des Begriffs. Eine (früher erwähnte) Definition aus der „Kritik der Urteilskraft“ lautet: „Die Idee des Guten mit Affekt heißt der Enthusiasm.“<sup>199</sup> Dieser Gemütszustand sei ästhetisch erhaben, obwohl das affektive Moment keineswegs ein Wohlgefallen der Vernunft verdiene. Die Affekte (und mehr noch die Leidenschaften) sind im kritischen System, nach dem strengen Pflichtbegriff Kants negativ besetzt. Unser Text aus dem „Streit der Fakultäten“ nimmt solche Bestimmung und Bewertung zunächst fast unverändert wieder auf: „der Enthusiasm“ wird hier als „Teilnehmung am Guten mit Affekt“ definiert; und es fehlt nicht der Hinweis, daß „aller Affekt als ein solcher Tadel verdient“, weshalb auch der Enthusiasmus insoweit „nicht ganz zu billigen ist“. Aber gleich darauf setzt der Philosoph sich praktisch über seinen eigenen Vorbehalt hinweg, indem er die zutiefst uneigennützige Tendenz dieser seelischen Triebkraft herausstreich. Alle Bedenken scheinen nebensächlich, wenn wir hören, daß der von echtem Enthusiasmus Erfüllte nur nach dem „Idealischen“ strebt. Solcher Drang

veredelt auch den begleitenden Affekt. Der selbstlose, hochherzige, großmütige Charakter des Enthusiasmus ist in dem Begriff „Seelengröße“ (den man als Lehnübersetzung von „magnanimitas“ deuten kann) zusammengefaßt. Kant legt für diesmal seine theoretischen Skrupel beiseite und verläßt sich ausnahmsweise auf eine empirische „Begebenheit“, auf die Lehren einer zeitgeschichtlichen „Erfahrung“. So wird jene erste, systemgemäße Definition ziemlich verdunkelt durch die nachfolgende, wesentlichere Bestimmung: „daß wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht“.<sup>200</sup>

Das vornehmste Ideal ist der „Rechtsbegriff“, welcher sich auf das revolutionäre Naturrecht bezieht und in der Proklamation der Menschen- und Bürgerrechte zum Ausdruck kommt, welcher Freiheit und Gleichheit postuliert (und durchaus die Bereitschaft zur aktiven „Rechtsbehauptung“ einschließt).

Enthusiasmus im emphatischen Sinne ist also immer verbunden mit einem spezifischen Ideengehalt, mit den höchsten Idealen der Aufklärung, die bei aller Abstraktheit auch das Gefühl affizieren und die Willenskraft anspannen. Echte Begeisterung entzündet sich nicht an alltäglichen Gegenständen, hat nichts zu tun mit flüchtigen Launen, sondern erweist sich (nach einer paradigmatischen Formulierung Rousseaus<sup>201</sup>) als „Enthusiasmus der Wahrheit, Freiheit und Tugend“.<sup>202</sup>

Die moralisch-politische Bedeutung, zumindest der „Freiheitsenthusiasmus“, bleibt noch bis zum Revolutionszyklus von 1848/49 lebendig und erlischt dann allmählich. Es setzt sich ein banaler Wortgebrauch durch, der z. T. schon im 18. Jh. zu beobachten (und letztlich aus der Enttheologisierung und Psychologisierung des Begriffs zu erklären) ist. Diese Banalisierung hat zur Folge, daß der Ausdruck „Enthusiasmus“ (sowie seine Ableitungen und Synonyme) nunmehr jeden beliebigen Inhalt aufnehmen kann und damit den Status eines Begriffs im strengen Sinne verliert.



Für alle zitierten Quellentexte gilt folgendes:

Die Rechtschreibung wurde gegebenenfalls modernisiert, jedoch unter Wahrung des Lautstandes.

## KAPITEL I

- 1 Reinhart Koselleck, Richtlinien für das Lexikon Politisch-Sozialer Begriffe der Neuzeit. In: Archiv für Begriffsgeschichte, 11, 1967, p. 81–99; hier p. 86. – Vgl. vom selben Verfasser: Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: Historische Semantik und Begriffsgeschichte, ed. Reinhart Koselleck, Stuttgart 1979, p. 19–36. In diesem gehaltvollen Sammelband zur Theorie der Begriffsgeschichte (der ebenfalls mit dem Lexikon „Geschichtliche Grundbegriffe“ zusammenhängt) sind außerdem die Beiträge von Horst Günther, Dietrich Hilger und Karlheinz Stierle besonders hervorzuheben. – Viele Autoren dieses Bandes betonen, daß Begriffe letztlich nur in ihrem jeweiligen diskursiven Kontext zu erfassen seien, daß also Begriffsgeschichte zu einer Diskursgeschichte erweitert werden müßte. So untersucht Stierle die Möglichkeit, „von einer historischen Wortsemantik zu einer historischen Diskurssemantik überzugehen“ (p. 164); Heiner Schultz möchte die Begriffsgeschichte um eine „Argumentationsgeschichte“ ergänzen (p. 43 ff.); Hans Kurt Schulze weist darauf hin, daß Begriffsgeschichte sich unvermeidlich der „Ideeengeschichte“ annähert (p. 244). Die Notwendigkeit einer Rekonstruktion der diskursiven Zusammenhänge wird z. T. in Anlehnung an Michel Foucaults Diskurs-Theorie begründet (vgl. p. 117, 163, 328).
- 2 Zitiert nach: Hans Schulz, Deutsches Fremdwörterbuch, Bd. 1, Straßburg 1913, p. 175.
- 3 Der vollständige Titel ist bezeichnend für das Bemühen um eine natürliche Erklärung dieses Phänomens: „A Treatise concerning Enthusiasm, as it is an effect of Nature, but is mistaken by many for either Divine Inspiration or Diabolical Possessions“. Ein halbes Jahrhundert später, 1708, erschien eine lateinische Übersetzung, die Casaubons Werk unter den deutschen Gelehrten erst richtig bekannt machte.
- 4 Der Hinweis sei gestattet, daß dieser Titel nach den Regeln der Grammatik nur als „Besiegelter Enthusiasmus“ (nicht etwa als triumphierender) interpretiert werden kann. Wenn man liest (in dem unten, Anm. 22, nachgewiesenen Aufsatz, p. 89), daß die „Rehabilitierung“ des Enthusiasmus sich im Kreise der „Cambridge Platonists“ um Cudworth vorbereitet habe, wo „Henry More zur Zeit der ärgsten Verspottung des Enthusiasmus seinen programmatischen ‚Enthusiasmus triumphatus‘ schrieb, so gewinnt man den Eindruck, als sei von einem „Triumph des Enthusiasmus“ statt vom „Triumph über den Enthusiasmus“ die

Rede. Zwar mag die neuplatonische Schule von Cambridge gewisse Voraussetzungen dafür geschaffen haben, daß der Enthusiasmus später als eine schöpferisch-humane Begeisterung rehabilitiert werden konnte (solche Ansätze hat dann Shaftesbury aufgenommen, kräftig entwickelt und ins 18. Jh. weitervermittelt), – aber Henry More gebraucht den Begriff praktisch nur im damals üblichen, engen und pejorativen Sinne und beschränkt sich in der Sache auf die pathologischen Erscheinungsformen des Sektierertums. Es handelt sich um eine Krankheit, die kuriert werden muß, wie auch der Untertitel schon andeutet: „Enthusiasmus triumphatus, sive de natura, causis, generibus et curatione enthusiasmi brevis dissertation“.

- 5 Vgl. Hans-Jürgen Schings, Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1977; generell zum Syndrom von (fanatischem) Enthusiasmus und Melancholie; speziell über More und Casaubon (p. 156–165). Schings weist auch mehrfach auf das Zusammenspiel und Zweckbündnis zwischen der orthodoxen Ketzerabwehr und der rationalistischen Schwärmerkritik hin (z. B. p. 171, 172, 185, 224, 273).
- 6 Vgl. den Passus über Locke unten Seite 43 f.
- 7 Die „Nouveaux essais sur l’entendement humain“ (geschrieben 1703–1705, aber erst 1765 veröffentlicht) bilden einen fortlaufenden kritischen Kommentar zum „Essay concerning human understanding“. Der Abschnitt „De l’Enthusiasme“ hat daher auch die gleiche Zählung wie bei Locke (4. Buch, Kap. 19). Leibniz betont, daß der Begriff ursprünglich einen positiven Gehalt hatte, und erläutert, wie es zu seiner völligen Abwertung kommen konnte: indem man alle unvernünftigen Anwandlungen und geistigen Störungen, Raserei und Wahnsinn, auf abergläubische Weise dem Einfluß und unmittelbaren Einwirken irgendeiner Gottheit zuschrieb. Einem solchen Irrtum und Selbstbetrug unterliegen auch noch die modernen Enthusiasten, als deren Prototyp wieder die Quäker erscheinen.  
– „L’Enthusiasme était au commencement un bon nom. Et comme le sophisme marque proprement un exercice de la sagesse, l’Enthusiasme signifie qu’il y a une divinité en nous. Est deus in nobis. (...) Mais les hommes ayant consacré leurs passions, et fait passer leurs fantaisies et leurs songes et jusqu’à leur fureur pour quelque chose de divin, l’Enthusiasme commença à signifier un dérèglement d’esprit attribué à la force de quelque divinité, qu’on supposait dans ceux qui en étaient frappés. (...) Depuis, on l’attribue à ceux qui croient sans fondement que leurs mouvements viennent de Dieu. (...) Les Enthusiastes d’aujourd’hui croient de recevoir encore de Dieu les dogmes qui les éclairent. Les Trembleurs sont dans cette persuasion, et Barclay, leur premier auteur méthodique, prétend qu’ils trouvent en eux une certaine lumière qui se fait connaître par elle-même. Mais pourquoi appeler lumière ce qui ne fait rien voir?“ (Gottfried Wilhelm Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, ed. Dt. Akad. d. Wiss. Berlin, 6. Reihe, Bd. 6, Berlin 1962, p. 504 f.)
- 8 „Enthusiasme“ findet sich erstmals bei Rabelais 1546 und bei Ronsard 1548 (hier speziell als Begeisterung des Dichters). Das Adjektiv „fanatique“ führt ebenfalls Rabelais 1532 ein (im Sinne von göttlich inspiriert); das Substantiv „fanatisme“ gebraucht erst Bossuet 1688.

- 9 Textbelege für beide in Spaemanns Aufsatz über Fanatismus (nachgewiesen unten, Anm. 30, p. 258–260).
- 9a Im Sprachgebrauch der Revolutionäre wurde „fanatisme“ ausschließlich auf den Katholizismus bezogen (was ohne die Voltairesche Ausweitung und Übertragung des Begriffs von den extravaganten Sekten auf die privilegierte Staatskirche undenkbar gewesen wäre), allerdings nur insoweit, als der katholische Glaube sich mit einer konterrevolutionären Haltung verband, wie z. B. bei den eidverweigernden Priestern. Dieses Schlagwort richtete sich vor allem gegen die katholisch-royalistischen Insurgenten der Vendée bzw. Bretagne (die mit einem ad hoc geschaffenen Neologismus auch als „fanatico-royalistes“ bezeichnet wurden). – Genau im gleichen Sinne findet man noch bei Blanqui 1832 eine distinktive Opposition zwischen „fanatisme de la religion“ und „enthousiasme de la liberté“ (vgl. das vollständige Zitat, unten Kap. III, Anm. 33).
- 10 Vgl. Johann Christoph Gottsched, Versuch einer Kritischen Dichtkunst für die Deutschen, Leipzig 1737, p. 378, 380 (über die Ode). In einer Fußnote zur Übersetzung der Dichtkunst des Horaz heißt es: „Cicero im 1. Buche vom Wahrsagen schreibt, Democritus habe dafür gehalten, daß ohne die Raserei oder Begeisterung niemand ein großer Poet sein könne.“ (p. 46)
- 10a In seiner Schrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ (3. Fassung 1778) wendet sich Herder gegen diese Aufspaltung und Hierarchisierung der „Seelenkräfte“. Er beklagt das Zeitalter, „wo alles getrennt ist, jeder nur mit einer Kraft oder einem Kräftlein seiner Seele dienen soll“, anstatt eine „Republik vieler Kräfte“ zu bilden. (Sämtl. Werke, Bd. 8, p. 217) Er polemisiert gegen die rationalistische Verachtung der „unteren Seelenkräfte“ und den Jargon der Schulphilosophie mit ihren „klaren und deutlichen“ Vorstellungen bzw. Begriffen: „Vor solchem Abgrunde dunkler Empfindungen, Kräfte und Reize graut nun unsrer hellen und klaren Philosophie am meisten. Sie segnet sich davor als vor der Hölle unterster Seelenkräfte und mag lieber auf dem Leibnizischen Schachbrett mit einigen tauben Wörtern und Klassifikationen von dunkeln und klaren, deutlichen und verworrenen Ideen, vom Erkennen in und außer sich, mit sich und ohne sich selbst u. dgl. spielen.“ (p. 179f.)
- 11 Vgl. z. B. die Formulierungen von Thomas Abbt (1761) und Leonhard Meister (1775), Seite 190 und 137. Abbt zitiert auch die Fassung bei Cicero: „Nemo vir magnus sine aliquo affectu divino unquam fuit.“
- 12 Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Band 3: Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution, 1680–1789, ed. Rolf Grimminger, München 1980, p. 24.
- 13 Gerhard Sauder, Empfindsamkeit. Band 1: Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart 1974, p. xv.
- 14 Vgl. Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1973, p. 139 (–144).
- 15 Unité ou scission du siècle des Lumières ? In: Roland Mortier, Clartés et ombres du siècle des Lumières. Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle littéraire, Genève 1969, p. 114–124 (zuerst in:

Studies on Voltaire and the eighteenth century, vol. 26, 1963)

- 16 Ibid., p. 115.
- 17 Ibid., p. 120.
- 18 Ibid., p. 116.
- 19 Ibid., p. 123.
- 20 Ibid. – Mortier spricht auch von einem Bündnis zwischen Aufklärung und Enthusiasmus: „l'alliance de la pensée éclairée et de l'enthousiasme sentimental“ (p. 121). – Bei Jean Varloot (der sich u. a. auf Mortier beruft) findet man ähnliche Formulierungen: „C'est le fruit d'un siècle de ‚lumières‘, où s'allient sans s'opposer, et mieux, en s'épaulant, l'enthousiasme généreux et l'habitude d'exprimer rationnellement les idées.“ (Manuel d'Histoire littéraire de la France, ed. p. Abraham/R. Desné, tome III, 1715–1789, Paris 1969, p. 552)
- 21 In: Europäische Schlüsselwörter, ed. sprachwissenschaftliches Kolloquium (Bonn), Bd. 2, München 1964, p. 50–67.
- 22 In: Publications of the English Goethe Society, N.S., Bd. 39 (1968/69), p. 85–122.
- 23 Erwähnt sei hier auch das kleine Buch von Herman Meyer, Natürlicher Enthusiasmus. Das Morgenländische in Goethes ‚Novelle‘, Heidelberg 1973, mit einem „Exkurs: Zur Bedeutung des Wortes ‚Enthusiasmus‘“ (p. 75–78).
- 24 In: Werner Krauss, Werk und Wort. Aufsätze zur Literaturwissenschaft und Wortgeschichte, Berlin und Weimar 1972, p. 178–204 (die Anmerkungen p. 341–351) – (Der Aufsatz wurde schon vorher veröffentlicht in: Wiss. Zeitschrift d. Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Gesellsch. – u. sprachwiss. Reihe, Bd. 19, 1970, p. 91–100; und in: Festschrift für Harri Meier, München 1971, p. 259–275.)
- 25 Ibid., p. 192.
- 26 Ibid., p. 178, 198, 194.
- 27 In: Romanische Forschungen, Bd. 87, 1975, p. 191–225.
- 28 In: Fritz Schalk, Exempla romanischer Wortgeschichte, Frankfurt/M. 1966, p. 60–74 (auch die folgende Abhandlung ist noch einem verwandten Begriff gewidmet: Phreneticus, Phrenesia im Romanischen, p. 75–95).
- 29 Ein Beispiel dafür ist das Kapitel „Du fanatisme politique“ in den „Considérations sur la Révolution française“ der Mme de Staël (vgl. p. 68). – Bei Schalk finden sich zuweilen irritierende begriffliche Unschärfen. Vor allem ist zu bemängeln, daß er den Fanatismus im religionskritischen Sinne umstandslos mit Aberglauben gleichsetzt. Dies entspricht zwar dem Verfahren Voltaires u. v. a. frz. Aufklärer, widerspricht jedoch der strengen Abgrenzung der beiden Termini durch Hume. (Dabei wird Voltaire gar nicht von Schalk erwähnt, wohl aber Hume.) Dem schottischen Philosophen geht es gerade um den Unterschied zwischen Fanatismus/Enthusiasmus und Aberglauben/Superstition: jener kennzeichnet das Sektierertum, dieser die klerikale Orthodoxie. Insofern ist die Behauptung, „Schwärmerei“ falle bei Kant (der 1764 getreu in den Spuren Humes wandelte) „unter die Begriffe von Superstition [?!] und Fanatismus“ (p. 66), einfach nicht korrekt. Eine solche (weniger

theologische als psychologische, zugleich indirekt politische) Unterscheidung zwischen dem „Fanatismus“ der illuministisch-eigensinnigen Heterodoxen und dem „Aberglauben“ der obskuratoristisch-unterwürfigen Konformisten wäre auch für Schalks Anliegen erhellend, denn der Fanatismus als politisch-revolutionäre Haltung kann begriffsgeschichtlich doch nur vom ersten Phänomen abgeleitet werden. (Vgl. unten Kap. II, 2 und IV, 2.)

<sup>30</sup> In: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 15, 1971, p. 256–274.

<sup>31</sup> „Der Schritt von der orthodoxen zur rationalistischen Fanatismuskritik wird bei Leibniz in der Abwertung der Wunder als Offenbarungsbeweis deutlich. Für den neuzeitlichen nominalistischen Offenbarungspositivismus der Orthodoxie spielt die äußere Beglaubigung der Offenbarung durch das Wunder eine entscheidende Rolle gegenüber dem inneren Licht der Schwärmer. Von dieser Position aus muß die Aufklärung selbst als eine Form des Fanatismus erscheinen, weil sie das Christentum als natürliche Religion interpretiert, deren Wahrheit auch ohne äußere Beglaubigung unmittelbar einsichtig ist. Die Aufklärung knüpft in der Tat an das illuministische Moment des Fanatismus an, drängt aber dafür die Orthodoxie auf die Seite des Obskuratorismus.“ (p. 261)

<sup>32</sup> Zunächst ist schon der Titel irreführend, insofern es nicht speziell um die französische, sondern (im Prinzip) um die gesamteuropäische Begriffsgeschichte geht. Der Vf. will die beiden Schlüsselwörter als „Kultismen, gelehrte Internationalismen“ in ihren Wanderungen und Wechselwirkungen darstellen. Er bringt griech., lat., ital., span., frz., engl. u. dt. Beispiele, die bei einer solchen Bandbreite und Materialfülle natürlich bloß aus zweiter Hand zitiert werden können und so ihren jeweiligen Kontext und ideengeschichtlichen Hintergrund häufig vermissen lassen. Es gibt nur eine Ebene der Gliederung, d. h. der Stoff ist in eine große Anzahl von dispartaten, manchmal etwas längeren, meist aber kurzen oder kürzesten Kapiteln und Kapitelchen eingeteilt.

<sup>33</sup> S. Nachweis in Anm. 13. Es handelt sich um den Abschnitt 4.2.2., p. 137–144.

<sup>34</sup> S. Nachweis in Anm. 5. Der dritte Teil ist überschrieben: „Enthusiasmus triumphatus oder der melancholische Enthusiast“ (p. 143–225). Es wird hier besonders die „Schwärmerkritik der deutschen Aufklärung“ behandelt. Auch der Abschnitt „Die neuen Schwärmer“ (p. 270–278) gehört noch in diesen Zusammenhang. – Dem gleichen Problemkreis gewidmet ist der thematische Schwerpunkt „Die Aufklärung und die Schwärmer“, hrsg. von Norbert Hinske, in: Aufklärung, Jg. 3 (1988), H. 1, p. 3–81. (In diesem Heft fehlt jeder Hinweis auf das grundlegende Werk von Schings.)

<sup>35</sup> Hans-Wolf Jäger, Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1970 (Vortrag von 1967); der genannte Abschnitt p. 42–53.

<sup>36</sup> Dies betrifft im wesentlichen die Parteigänger des Sturm und Drang bzw. der Französischen Revolution. „Freiheit als Inhalt und Begeisterung als Prinzip verklammern Politik und Dichtung für einen beträchtlichen Teil unserer Literatur am Ende des Jahrhunderts.“ (p. 52) – Eine kritische Fußnote: „Ohne die Berücksichtigung der alten Konstellation von Schwärmerei und Enthusiasmus entgehen auch Hans-Wolf Jäger wichtige Aspekte und

die Herkunft des politischen ‚Prinzips der Begeisterung‘.“ (Schings, Melancholie, p. 400, Anm. 15). Freilich war es bei dem knappen Raum wohl nicht geboten, auf die theologische Vorgeschichte jener Kategorie einzugehen.

- 37 Sauder, Empfindsamkeit, p. 1.
- 38 Daniel Mornet, *Le Romantisme en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1912. André Monglond, *Le Préromantisme français* (2 vol.), 1930. Pierre Trahard, *Les Maîtres de la Sensibilité française au XVIII<sup>e</sup> siècle* (4 vol.), 1931–33; ders., *La Sensibilité révolutionnaire* (1789–1794), 1936. Paul Van Tieghem, *Le Sentiment de la nature dans le Préromantisme européen*, 1960 (ältere Titel 1921, 1924, 1930). – Zur Kritik vgl. auch: Winfried Schröder, Die Präromantiktheorie – eine Etappe in der Geschichte der Literaturwissenschaft? In: Weimarer Beiträge, Jg. 12, 1966, p. 723–764.
- 39 Außerdem: Abraham Ph. Persky, The changing concepts of Enthusiasm in the 17th and 18th centuries, Diss. Stanford 1959 – Ein älterer (und auch ziemlich veralteter) Aufsatz: Oliver Elton, Reason and Enthusiasm in the eighteenth century. In: Essays and studies by members of the English Association, vol. 10, Oxford 1924, p. 122–136 – In dem folgenden Werk geht es nicht (wie der Haupttitel suggeriert) um Begriffsgeschichte, sondern (wie der Untertitel andeutet) um Kirchen- und Ketzergeschichte: Ronald A. Knox, Enthusiasm. A chapter in the history of religion with special reference to the 17th and 18th centuries, Oxford 1950 (dt. übers.: Christliches Schwärmertum, 1957).
- 39a Dem Vorwurf der „Gratwanderung“, d.h. der Beschränkung auf Höhenkamm-Literatur, hoffe ich mich nicht auszusetzen. Heiner Schultz unterscheidet für begriffsgeschichtliche Untersuchungen drei wichtige Quellen-Bereiche: 1. „klassische“ Texte; 2. Wörterbücher, Lexika, Enzyklopädien; 3. Zeitungen, Zeitschriften, Pamphlete, Akten, Briefe, Tagebücher etc. Der letztere Bereich als Dokumentation der Alltagssprache bzw. des theoretisch defizienten Diskurses werde häufig vernachlässigt. (in: Historische Semantik und Begriffs geschichte [s. Anm. 1], p. 49f.) Die unter Punkt 3 genannten Textsorten sind zumindest im umfangreichen Schlußkapitel meiner Untersuchung reichlich vertreten. Abgesehen davon ist ein erheblicher Teil der verwendeten Texte philosophischen (oder „popularphilosophischen“) Charakters kaum als klassisch zu bezeichnen. Als repräsentativ aber können alle Autoren bzw. Texte gelten, an denen sich die Begriffsentwicklung in ihren diskursiven Zusammenhängen studieren läßt.
- 40 Seit etwa 1750 entwickeln Diderot und Rousseau ein dynamisches, in gewissem Sinne sogar vitalistisches Welt- und Menschenbild. Damit vergleichbar ist die Bewegung des „Sturm und Drang“ seit etwa 1770.
- 41 Zu den ersten veröffentlichten Werken Diderots gehört eine freie Shaftesbury-Übersetzung mit kommentierenden Fußnoten: „Essai sur le mérite et la vertu“, 1745.
- 42 Auf die Banalisierung des Wortes im heutigen Sprachgebrauch geht Spoo (a.a.O., p. 64 ff.) näher ein; er spricht u.a. von einer „semantischen Abschwächung“. Auch Schulte weist kurz darauf hin (a.a.O., p. 122). Spaemann macht die gleiche Feststellung für das negativ

besetzte Nachbarwort: „Der Begriff des Fanatismus hat heute seine Funktion, spezifische inhaltliche Positionen zu bezeichnen, im deutschsprachigen Raum fast gänzlich eingebüßt.“ (a.a.O., p. 273) – Hans Schulz (Dt. Fremdwörterbuch, Bd. 1, p. 175 f.) bemerkt ebenfalls, daß die ursprüngliche Bedeutung rasch „verblaßt“ und „farblos“ geworden sei. Allerdings stammen die hier angeführten Belege ausschließlich aus dem 18. Jh.! Dabei sind die unter Punkt 3a („noch mit Angabe des erstrebten Ziels“) gelieferten Zitate durchaus nicht alle geeignet, eine solche Farblosigkeit zu bestätigen. Vielmehr erscheinen einige Wendungen beispielhaft für den emphatischen Enthusiasmus-Begriff des Zeitalters der Aufklärung: „E. der Ehrbegierde, der Tugend und der Freiheitsliebe“ (Kant 1754); „E. für das Beste der Menschheit“ (Wieland 1775).

- 42a Der alte theologische Begriff von Enthusiasmus kommt in der Regel ohne nähere Bestimmungen aus (weil der diskursive Kontext soweit habitualisiert ist, daß er als im Wort selbst mitenthalten gedacht wird). Sobald der Begriff aber vom theologischen Bereich in andere Dimensionen (Anthropologie, Moral, Politik etc.) übertragen wird, entsteht gewissermaßen eine semantische Leerstelle im Hinblick auf die Motive, Gegenstände oder Ziele des Enthusiasmus, welche dann zusätzliche, orientierende und eingrenzende Bestimmungen erheischt. Die semantische Leerstelle kann auf der syntaktischen Ebene durch verschiedene Arten des Attributs besetzt werden: durch Genitiv-Attribute (z.B. „enthousiasme de la vérité“, als genitivus objectivus), präpositionale Attribute (z.B. „Enthusiasmus für das Wohl der Menschheit“), Genitivkomposita (z.B. „Freiheitsenthusiasmus“) oder adjektivische Attribute (z.B. „revolutionäre Begeisterung“). – Über syntaktische bzw. semantische „Leerstellen“ vgl. auch Historische Semantik und Begriffsgeschichte [s. Anm. 1], p. 133 und 179.
- 43 Jakob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig 1854, Sp. 1291.
- 44 „In den siebziger Jahren treten die Begriffe ‚Vaterland‘, ‚Freiheit‘, ‚Patriotismus‘ in das Zeichen der Begeisterung.“ (Jäger, Polit. Kategorien, p. 44). – Verallgemeinernd stellt Koselleck hier geradezu eine Epochenschwelle des Begriffswandels fest: „Für den deutschen Sprachraum lässt sich zeigen, daß seit rund 1770 eine Fülle neuer Bedeutungen alter Worte und Neuprägungen auftauchen, die mit dem Sprachhaushalt den gesamten politischen und sozialen Erfahrungsraum verändert und neue Erwartungshorizonte gesetzt haben.“ (Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte [s. Anm. 1], p. 23)
- 44a Solch metaphorische Redeweise lässt sich schwerlich vermeiden. Der Ausdruck „Bedeutungsnetz“ soll die Distanz zur Vorstellung systemhaft begrenzter semantischer „Felder“ markieren. Karlheinz Stierle (Historische Semantik und die Geschichtlichkeit der Bedeutung; in: Historische Semantik und Begriffsgeschichte [s. Anm. 1], p. 154–189) bestreitet die Grundannahmen der „semantischen Feldtheorie“ (vgl. p. 159f.) und möchte statt dessen das Bedeutungspotential eines Wortes außerhalb diskursiver Kontexte (auf der Ebene der „langue“, nicht der „parole“) als ein „semantisches Kontinuum“ bestimmen, als ein aufgrund seiner Historizität unabgeschlossenes, jedoch (als Resultat seiner

bisherigen Bedeutungsgeschichte) zusammenhängendes und sinnvoll rekonstruierbares „Bedeutungskontinuum“. Des weiteren führt Stierle aus: „Das Bedeutungskontinuum des Wortes ist ein in sich selbst differenziertes Bedeutungspotential. Es besteht aus einzelnen, schon ausgegliederten und verfestigten Bedeutungen, die als Momente eines semiotischen Prozesses aufeinander bezogen sind. Zugleich aber sind diese Bedeutungen umgeben von einem Hof von Bedeutungsmöglichkeiten, die zunächst noch reine Potentialität sind (...). In der ‚parole‘ aktualisierte Bedeutungsmöglichkeit hat immer die Chance, sich zur Bedeutung zu verfestigen, d. h. neues Moment des Bedeutungskontinuums zu werden, das nun selbst wieder Bedeutungspotentialität erzeugen kann.“ (p. 168) Bei der Anwendung dieses hermeneutischen Instrumentariums auf unser Leitwort ergibt sich, daß zu Beginn des 18. Jhs. die theologische sowie die poetologische als bereits ausgegliederte und verfestigte Bedeutungen (als „semantische Knotenpunkte“) von Enthusiasmus verfügbar sind, umgeben von einem Lichthof diffuser Bedeutungsmöglichkeiten bzw. sporadischer Aktualisierungen, die das Wort nach und nach in Redezusammenhängen anthropologischer Art oder philanthropischer Tendenz gebräuchlich machen; woraus sich im Lauf der zweiten Jahrhunderthälfte eine relativ selbständige „moralisch-politische“ Bedeutung entwickelt und verfestigt.

- 45 Vgl. die Klarstellung zu Beginn des Artikels „Enthusiasmus“ von A. Müller: „Über die archaische Theorie des E., des sich im Musenanruf widerspiegelnden Selbstverständnisses des Dichters, seine Dichtung bewußtlos aus göttlicher Eingabe vorzutragen, informiert Platon, bei dem der Begriff erstmals auftaucht, in Referaten, um sich von deren Inhalt kritisch zu distanzieren. Gleichwohl geht die Theorie vom dichterischen E. auf Platon zurück, als sei dieser ihr Urheber und nicht ihr Kritiker.“ (Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. Joachim Ritter, Bd. 2, Basel 1972, p. 526)
- 46 Vgl. Exkurs VIII: „Der göttliche Wahnsinn der Dichter“ bei Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern u. München 1965, p. 467f.
- 46a Entsprechend betont Stierle, „daß die neue Bedeutung nicht einfach eine Alternative zu einer alten Bedeutung ist, sondern ein Komplement zu einem vorgängigen Bedeutungskontinuum, das durch die neue Bedeutung nicht negiert, sondern nur modifiziert wird. (...) Die neue Bedeutung muß lesbar sein vor dem Hintergrund des vorausliegenden Bedeutungskontinuums, aber sie muß dies zugleich prägnant erweitern, wenn sie als eine eigene neue Bedeutungsmöglichkeit ergriffen werden soll.“ (a. a. O., p. 187f.)
- 47 „Über eine Kampfschrift der Aufklärung: der ‚Essai sur les préjugés‘“, in: Werner Krauss, Studien zur deutschen und französischen Aufklärung, Berlin 1963, p. 273–299. – Weitere Hinweise auf diese Schrift enthält der Aufsatz „Über frz. ‚enthousiasme‘ im 18. Jh.“, in: Werner Krauss, Werk und Wort, Berlin u. Weimar 1972, p. 198–200 bzw. p. 349 (für die frz. Originalzitate). – Eine deutsche Übersetzung wurde von Winfried Schröder herausgegeben: [Du Marsais / Holbach], Essay über die Vorurteile, Leipzig 1972. – Eine ausführliche Darstellung erfolgt unten, Kap. III, 2, a.

- 48 Vgl. Krauss, Kampfschrift, p. 291.
- 49 Vgl. Krauss, Werk u. Wort, p. 349; Essay (dt. Üb.), p. 154; zusammenhängend zitiert oben Seite 92.
- 50 Vgl. Essay (dt. Üb.), p. 153.
- 51 Vgl. Krauss, Kampfschrift, p. 280; Essay (dt. Üb.), p. 118.
- 52 Vgl. Krauss, Werk u. Wort, p. 349; Essay (dt. Üb.), p. 265.
- 53 Carl Leonhard Reinhold (Schwiegersohn Wielands, Philosophieprofessor in Jena) schreibt 1792 in einem Dialog „Die drei Stände“ (Hervorhebung wie im Original): „Daß Adel und höhere Geistlichkeit in den meisten Verfassungen ausschließend den Namen der Stände führen; daß man sogar unter dem Namen der Nation nur sie versteht, befremdet nur erst seit kurzem einige philosophische Enthusiasten, gegen welche von unsfern berühmten Rechtsgelehrten aus der Geschichte und den Gesetzbüchern erwiesen wird, daß an der ganzen Sache nichts Unrechtmäßiges sei als jene Befremdung.“ (Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, ed. Zwi Batscha u. Jörn Garber, Frankfurt a.M. 1981, p. 132–145, hier p. 136)
- 54 Vgl. Seite 139.
- 55 Manuel d’Histoire littéraire de la France (wie Anm. 20), p. 556.
- 56 Essay über die Vorurteile, p. 138 – Ähnlich p. 172: „Freiheit, Wahrheit, Nützlichkeit, (...) das ist der Wahlspruch des Philosophen. (...) sein Bereich ist die Politik und die Moral (...).“
- 57 Jean-Jacques Rousseau, Les Confessions, Paris 1964 (Class. Garnier), p. 417 – Vgl. unten Kap. III, 1, c.
- 57a „Denn der Wandel der Bedeutung vollzieht sich nicht linear und einsinnig. Mit den neuen Bedeutungen gehen die alten nicht notwendig verloren“ (Stierle, a.a.O., p. 166).
- 58 „Kraft seines mehr oder weniger starken Enthusiasmus wird der Weise zum begeisterten Verfechter und oft zum Märtyrer der Wahrheit.“ (Essay über die Vorurteile, p. 113)
- 59 Heinrich Christoph Albrecht („Versuch über den Patriotismus“, 1793) macht der christlichen Lehre den Vorwurf, allen patriotischen Eifer zu ersticken und statt dessen nur auf eine jenseitige Heimat zu orientieren: „da die Völker Christen wurden, zogen sie aus von ihrem Vaterlande und wurden Fremdlinge in der Welt.“ Er beklagt, „daß das Christentum die Liebe, die Aufopferung, den Eifer, selbst den Enthusiasmus, den vor dieser Zeit das Vaterland für die allgemeinen Angelegenheiten der Nation von seinen Söhnen erwartete, von den Christen für sich und für seine Angelegenheiten forderte.“ (Walter Grab, Leben und Werke norddeutscher Jakobiner, Stuttgart 1973, p. 126). Der patriotische Enthusiasmus der Franzosen im Revolutionskrieg kann demnach als Rückkehr aus der Weltflucht zur altrömischen Staatsbürgertugend aufgefaßt werden.
- 60 Louis-Sébastien Mercier, Du Théâtre ou Nouvel essai sur l’art dramatique, Amsterdam 1773, p. 220, 225 – Vgl. unten Kap. III, 2, b.
- 61 „Die ersten Genies, die das Menschengeschlecht bildeten, waren alles, Dichter, Philoso-

- phen, Meßkünstler, Gesetzgeber, Musiker, Krieger.“ (Herder, Sämtl. Werke, ed. Suphan, Bd. 8, p. 261)
- 62 Johann Gottfried Seume, Prosaschriften, Darmstadt 1974, p. 1373.
- 62a Dazu eingehend Bernhard Böschenstein, „Frucht des Gewitters“. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution, Frankfurt / M. 1989.
- 63 In der 3. Strophe heißt es: „Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten / Und über die Götter des Abends und Orients ist, / Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht, / Und hoch vom Aether bis zum Abgrund nieder / Nach festem Gesetze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt, / Fühlt neu die Begeisterung sich, / Die Allerschaffende, wieder.“
- 64 Vgl. in der 4. Strophe: „... so ist / Von neuem an den Zeichen, den Taten der Welt jetzt / Ein Feuer angezündet in Seelen der Dichter.“ Ähnlich in der Ode „Dichterberuf“ (7. Strophe): „Ihr ruhelosen Taten in weiter Welt!“
- 65 Die erwähnte Ode „Dichterberuf“ mahnt, nicht „im Scherz“ (etwa nach anakreontischer Manier) die Saiten zu rühren; hat doch der wahre Dichter „des Orients / Propheten und den Griechensang und / Neulich die Donner gehört“ (9. Strophe).
- 66 Die 2. Strophe der Hymne sagt von den Dichtern: „Sie, die kein Meister allein, die wunderbar / Allgegenwärtig erzieht in leichtem Umfangen / Die mächtige, die göttlichschöne Natur.“
- 67 Die Metapher „Blitz“ und „Strahl“ entfaltet sich in der 6./7. Strophe. Daß die Eigenschaften des Blitzes (kürzester Augenblick, blendendes Licht, elektrische Entladung) in genauer Analogie zum Schock einer plötzlichen Eingebung stehen, erscheint unmittelbar evident. Hölderlin gebraucht einen mythologischen Vergleich: die Dichterseele empfängt ihr Werk (Lied, Gesang) durch einen himmlischen Feuerstrahl, wie Semele den Bacchus/Dionysos gebar, als sie vom Blitz ihres göttlichen Geliebten (Zeus) getroffen wurde.
- 68 Auch bei der Wendung „neulich die Donner“ (s. Anm. 65) ist an solchen Kanonendonner zu denken; prototypisch die „Kanonade“ von Valmy.
- 69 Luc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues: Réflexions et Maximes (1747), Nr. 149.
- 70 Vgl. Seite 214.
- 71 In dem erwähnten Aufsatz von Schulte (s. Anm. 22) heißt es: „Der griechischen Lehre vom Enthusiasmus als schöpferischer Gottergriffenheit fehlt (zumindest vor Plotin) noch jede Idee menschlicher Selbsttätigkeit.“ (p. 86) Erst seit Shaftesbury kann sich im Enthusiasmus „die freie Selbsttätigkeit der schöpferischen Individualität“ (p. 91) entfalten.
- 72 Vgl. Sauder, Empfindsamkeit, p. 88–92.
- 73 Z.B. kann das „Naturrecht“ ohne weiteres auch „Vernunftrecht“ heißen. (Vgl. Klopstocks Ode „Weissagung“ (1773): „Ein Jahrhundert nur noch, / So ist es geschehen, so herrscht / Der Vernunft Recht vor dem Schwertrecht!“) Z.B. wird der Deismus als „Vernunftreligion“ und gleichermaßen als „religion naturelle“ (im Gegensatz zu den Offenbarungsreligionen) bezeichnet.
- 73a Die im Vernunft-Begriff der Aufklärung enthaltene Dimension des Glaubens kommt am

besten durch folgende Sentenz zum Ausdruck: „Die Vernunft bedeutet für den Philosophen dasselbe wie die Gnade für den Christen.“ Diese Formulierung findet sich in dem (lange Zeit fälschlich Diderot zugeschriebenen) Artikel „Philosophe“ der Enzyklopädie, welcher nur eine verkürzte und leicht veränderte Fassung des erstmals 1743 in einem anonymen Sammelband abgedruckten Aufsatzes „Le Philosophe“ darstellt. Der Text wurde noch mehrfach in Bearbeitungen veröffentlicht, so durch Voltaire (zweimal) und Naigeon, die beide als ursprünglichen Verfasser den Frühaufklärer Dumarsais angeben (welchen Holbach überdies zum Autor des „Essai sur les préjugés“ erklärt; vgl. unten Kap. III, 2, a, und Seite 102). In der Originalfassung lautet der uns interessierende Satz: „La raison est à l'égard du philosophe ce que la grâce est à l'égard du chrétien dans le système de Saint Augustin.“ (Le Philosophe. Texts and Interpretation by Herbert Dieckmann, Saint Louis 1948, p. 32)

- 74 Dem Sturm und Drang nahestehende Autoren wie der esoterische Anreger Hamann, Fritz Jacobi als (Popular-)Philosoph und Lavater als erbaulicher Schriftsteller sind nicht bereit, den Primat der Vernunft anzuerkennen. Bei ihnen vermischt sich christlich motivierte Skepsis gegenüber der Menschenvernunft mit z. T. modern irrationalistischen Tendenzen. Freilich können auch sie eine aufgeklärte Mentalität nicht ganz verleugnen: praktische Toleranz in weltanschaulichen Fragen ist ihnen selbstverständlich.
- 75 Sturm und Drang. Kritische Schriften, ed. Erich Loewenthal, Heidelberg 1972, p. 643.
- 76 Ibid., p. 618, 630.
- 77 Ibid., p. 643 f.
- 78 Ibid., p. 667 – In dem berühmten Artikel „Was ist Aufklärung?“ erläutert Kant auf seine Weise das Zusammenspiel von Räsonierfreiheit und (Militär-)Despotismus. Das „Zeitalter der Aufklärung“ als „Jahrhundert Friederichs“ preisend, stellt er die Haltung des Preußenkönigs folgendermaßen dar: „Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat – kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: räsoniert, soviel ihr wollt und worüber ihr wollt, nur gehorcht!“ (Kant bezeichnet diesen Sachverhalt als befremdlich und paradox; man könnte sich fragen, ob seine Formulierungen nicht auch eine subtile Ironie verraten.) Für den Königsberger Philosophen umfaßt die geforderte Gedankenfreiheit neben der religiösen Gewissensfreiheit vor allem den ungehinderten öffentlichen Diskurs der Gelehrten, also Presse- bzw. Zensurfreiheit. Immerhin soll sich der „Hang und Beruf zum freien Denken“ so auswirken (gemäß dem Prinzip eines allmählichen Fortschritts), daß das Volk „der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird“. Ein schönes Beispiel für Freiheit im Denken bei Unfreiheit im Handeln liefert die „Geschichte der Abderiten“. Wieland erzählt hier, wie sich die heiligen Frösche der Latona ungehemmt vermehren und bald zu einer wahren Stadtplage entwickeln. Seine antiklerikale Satire auf die Froschpriester wird jedoch durch die nicht minder satirische Schilderung einer oberflächlichen und folgenlosen Freigeisterei ergänzt (5. Buch, 2. Kap.):

„Die Priester des Latonentempels und das hohe Kollegium der Froschpfleger ermangelten nicht, bei jeder Gelegenheit ihr Mißfallen an dem mutwilligen Witze der Gegenfröscher zu zeigen (...). Indessen hatten sie einen sehr wesentlichen Beweggrund, es dabei bewenden zu lassen; und dieser war: daß, ungeachtet der freigeisterischen Denkart über die Frösche, welche Korax in Abdera zur Mode gemacht hatte, nicht ein einziger Froschgraben in und um die Stadt weniger zu sehen war als zuvor. Korax und seine Anhänger waren schlau genug gewesen, zu merken, daß sie sich die Freiheit, von den Fröschen überlaut zu denken, was sie wollten, nicht wohlfeiler erkaufen könnten, als wenn sie es, was die Ausübung bestraf, gerade ebenso machten wie alle andre Leute.“ Mehr noch, der Philosoph Korax, Mitglied der Akademie, hatte auf seinem Anwesen „einen der schönsten Froschgräben in ganz Abdera angelegt“. So fällt es den Pfaffen nicht schwer, die im rechten Glauben irritierten Gemeindemitglieder zu überzeugen, „daß es ihm nicht Ernst damit sei“; denn würde Korax wohl sonst „seine freigeisterischen Meinungen durch seine Handlungen widerlegen?“

- 79 Vgl. Horst Stuke, Aufklärung. In: Geschichtliche Grundbegriffe, ed. Brunner/Conze/Koselleck, Bd. 1, Stuttgart 1972, p. 243–342; hier p. 297.
- 80 Vgl. Schillers Brief vom 13. Juli 1793 an Herzog Friedrich Christian von Augustenburg: „Die Aufklärung, deren sich die höheren Stände unseres Zeitalters nicht mit Unrecht rühmen, ist bloß theoretische Kultur (...). Ein raffinierter und konsequenter Epikurism hat angefangen, alle Energie des Charakters zu ersticken (...). Daher die Beschränktheit im Denken, die Kraftlosigkeit im Handeln, die klägliche Mittelmäßigkeit im Hervorbringen, die unser Zeitalter zu seiner Schande charakterisiert.“ (Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur, ed. Claus Träger, Leipzig/Frankfurt a.M. 1975, p. 267)
- 81 Schillers Sämtliche Werke (Säkular-Ausgabe), Stuttgart und Berlin o. J. [1905], Bd. 12, p. 27.
- 82 Brief an den Herzog (wie Anm. 80), p. 270.
- 83 Die Franz. Revolution im Spiegel der dt. Literatur, p. 976.
- 84 Ibid.
- 85 Ibid., p. 978.
- 86 Johann Gottlieb Fichte, Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution (1793). Fichte-Gesamtausgabe, ed. R. Lauth u. H. Jacob, Bd. 1/1, Stuttgart 1964, p. 230.
- 87 Herder, Sämtl. Werke (ed. Suphan), Bd. 24, p. 153 – Vgl. oben Anm. 3; ausführlicher Seite 216 ff.

## KAPITEL II

- 1 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. Julien Benda et Raymond Naves, Paris 1961 (Class. Garnier), p. 196 (Artikel „Fanatisme“).
- 2 In einem späteren Zusatz (1771) zum Artikel „Enthusiasme“ beschreibt Voltaire, wie der missionarische Eifer der Jesuiten in Japan letztlich einen Bürgerkrieg auslöst, d.h. wie sich ein frommer Enthusiasmus zum blutigen Fanatismus steigert: „Enfin l'enthousiasme devient si épidémique qu'ils forment au Japon ce qu'ils appellent une chrétienté. Cette chrétienté finit par une guerre civile et par cent mille hommes égorgés: l'enthousiasme alors est parvenu à son dernier degré, qui est le fanatisme; et ce fanatisme est devenu rage.“ (ibid., p. 527)
- 3 Ibid., p. 196 – Fanatismus ist in die Tat umgesetzter Aberglaube – diesen Grundgedanken bietet der Artikel „Fanatisme“ (Autor unbestimmt) in der „Encyclopédie“ (von Diderot/ d'Alembert) als eine bündige Definition: „Le fanatisme n'est donc que la superstition mise en action.“ (Textes choisis de l'Encyclopédie, ed. Albert Soboul, Paris 1962 (Class. du Peuple), 2e éd. 1970, p. 94)
- 4 Dict. phil., p. 182 (Artikel „Enthusiasme“).
- 5 Ibid., p. 344 (Artikel „Philosophe“).
- 6 Voltaire, *Lettres philosophiques*, ed. Raymond Naves, Paris 1964 (Class. Garnier), p. 300.
- 7 Ibid., p. 12.
- 8 Ibid., p. 68.
- 9 Dict. phil., p. 342.
- 10 Ibid., p. 181 f.
- 11 Voltaire, *L'Affaire Calas*, ed. Jacques Van den Heuvel, Paris 1975 (Coll. Folio), p. 111.
- 12 Vgl. unten Seite 77.
- 13 Werner Krauss, *Werk und Wort*, Berlin u. Weimar 1972, p. 187. (Über französisch „enthousiasme“ im 18. Jahrhundert.)
- 14 Ibid., p. 343. (Es sei daran erinnert, daß die Ode von der traditionellen Poetik als diejenige lyrische Gattung bestimmt wurde, die am meisten des Enthusiasmus bedarf.)
- 15 Über La Motte und sein Talent sagt Fontenelle: „Ce n'était point un enthousiasme involontaire qui le saisît, une fureur divine qui l'agitât; c'était seulement une volonté de faire des vers, qu'il exécutait, parce qu'il avait beaucoup d'esprit.“ Im Grunde sei die Begeisterung der Dichter eine Art Instinkt, nicht mehr und nicht weniger schätzenswert als der Instinkt gewisser kunstfertiger Tiere (z.B. der Bienen beim Wabenbau); somit zwar eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung für das Entstehen poetischer Meisterwerke. Er führt weiter aus (indem er sich an die Akademiemitglieder wendet): „vous savez trop qu'il faut du talent naturel pour tout, de l'enthousiasme pour la poésie; mais qu'il faut en même temps une raison qui préside à tout l'ouvrage, assez éclairée pour savoir jusqu'où elle peut lâcher la main à l'enthousiasme, et assez ferme pour le retenir quand il

- va s'emporter.“ Werner Krauss, *Fontenelle und die Aufklärung*, München 1969, p. 186.
- 16 Dict. phil., p. 182.
- 17 Die Herausgeber des „*Dictionnaire philosophique*“ in der Reihe „Classiques Garnier“ bemerken in einer Fußnote: „Le mépris de l'enthousiasme est un enseignement formel de Locke. L'enthousiasme est selon lui la cause du fanatisme.“ (p. 606)
- 18 John Locke, *An essay concerning Human Understanding*, London 1828, p. 504–510.
- 19 Ibid., p. 505.
- 20 Paul Thiry d'Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt* (Vorwort von Manfred Naumann, übersetzt von Fritz-Georg Voigt), Berlin/DDR 1960, p. 5.
- 21 Baron Thiry d'Holbach, *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, ed. Jean Deprun, Paris 1971, p. 2.
- 22 Vgl. Oskar Walzel, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 1, 1909, p. 416–437. – Daß Shaftesbury mit seiner Konzeption eines „noble enthusiasm“ im eigenen Land für längere Zeit (wenigstens bis zur Jahrhundertmitte) ziemlich allein und randständig blieb, erhellt aus einem Aufsatz von Karl Tilman Winkler, *Enthusiasmus und gesellschaftliche Ordnung. „Enthusiasm“ im englischen Sprachgebrauch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*; in: *Aufklärung*, Jg. 3 (1988), H. 1, p. 29–47.
- 23 Anthony Ashley-Cooper, Earl of Shaftesbury: *Ein Brief über den Enthusiasmus. – Die Moralisten*. übers. v. Max Frischeisen-Köhler, hrsg. u. eingel. v. Wolfgang H. Schrader (Philosophische Bibliothek), 2. Auflage, Hamburg 1980, p. 17.
- 24 Ibid., p. 10.
- 25 Ibid., p. 18.
- 26 Vgl. unten Kap. VI, 2 (Seite 229).
- 27 Brief über Enthusiasmus etc., p. 35.
- 28 Ibid., p. 63.
- 29 Ibid., p. 131.
- 30 Ibid., p. 77.
- 31 Ibid., p. 182.
- 32 David Hume: *Essays moral, political, and literary*. Ed. T. H. Green, T. H. Grose, London 1875, vol. 1, p. 144–150. – Vgl. Lothar Kreimendahl, *Humes Kritik an den Schwärmern und das Problem der „wahren Religion“ in seiner Philosophie*; in: *Aufklärung*, Jg. 3 (1988), H. 1, p. 7–27.
- 33 Ibid., p. 145.
- 34 Ibid., p. 145 f. (Hervorhebung im Original).
- 35 Ibid., p. 148 (Hervorhebung im Original).
- 36 Ibid., p. 149.
- 37 Ibid., p. 149 f. (Hervorhebung im Original).

- 38 Ibid., p. 150.
- 39 Besonders handgreiflich ist die Abhängigkeit von Hume in der Vorlesung „Über die Schwärmerei“ (1775) von Leonhard Meister; vgl. unten Kap. VI, 3 (Seite 136f.).

### KAPITEL III

- 1 Claude-Adrien Helvétius, *Vom Geist*, ed. Werner Krauss, übers. v. Theodor Lücke, Berlin u. Weimar 1973, p. 284.
- 2 Ibid., p. 297.
- 3 Ibid., p. 288.
- 4 Ibid., p. 285.
- 5 Ibid., p. 294 – Auch für Diderot ist der Nachruhm ein wichtiges Motiv, wie sein Briefwechsel mit dem Bildhauer Falconet zeigt.
- 6 Ibid., p. 349.
- 7 Ibid., p. 290.
- 7a Helvétius bestätigt das nochmals explizit im übernächsten Satz: „Diese Leidenschaften wissen die Mittel zu schätzen, die das Feuer der Begeisterung entfachen.“ Als drastische Beispiele dienen ihm Perikles und Epaminondas, die übernatürlich anmutende Erscheinungen arrangiert haben sollen, um ihren Kriegern im richtigen Augenblick Siegesversicht einzuflößen. – Auch Rousseau gesteht im Kapitel „Du législateur“ (II, 7) seines „Contrat social“ den weisen Gesetzgebern das Privileg zu, sich auf himmlische Mächte zu berufen, als Dolmetscher der Götter aufzutreten, einen direkten göttlichen Auftrag vorzutäuschen (und dabei notfalls mit „gekauften Orakeln“ zu operieren).
- 8 Auch im „System der Natur“ von Holbach werden die Leidenschaften als unentbehrlich anerkannt, zugleich aber fest ins Kalkül des gesellschaftlichen Nutzens eingebunden. Durch Vernunft, Erziehung, Gesetzgebung soll die Energie der Leidenschaften zum einen unter Kontrolle gehalten und zum andern so weit wie möglich nutzbar gemacht werden. Als Beleg eine kleine Auslese von Zitaten: „Man verzichte also auf das törichte Vorhaben, die Leidenschaften in den Herzen der Menschen auszurotten; man lenke sie vielmehr auf die für sie und ihre Mitmenschen nützlichen Gegenstände.“ (p. 113) „Sieht man schließlich nicht, daß diese Leidenschaften, in richtige Bahnen gelenkt, das heißt, auf Gegenstände gerichtet, die für uns und für die anderen wirklich nützlich sind, unweigerlich zum wirklichen und dauerhaften Wohl der Gesellschaft beitragen müssen? Die Leidenschaften der Menschen gleichen dem Feuer, das für die Bedürfnisse des Lebens ebenso notwendig ist, wie es andererseits die schrecklichsten Verwüstungen anzurichten vermag.“ (p. 159) „Leidenschaften sind die wahren Gegengewichte gegen Leidenschaften; versuchen wir nicht, sie zu zerstören, sondern bemühen wir uns, sie zu lenken: wir sollten die Leidenschaften, die der Gesellschaft schaden, durch solche verdrängen, die ihr Nutzen bringen. Die

Vernunft, die Frucht der Erfahrung, ist die Kunst, die Leidenschaften auszuwählen, auf die wir um unseres eigenen Glückes willen hören müssen. Die Erziehung ist die Kunst, in den Herzen der Menschen nützliche Leidenschaften anzupflanzen und zu pflegen. Die Gesetzgebung ist die Kunst, gefährliche Leidenschaften zu zügeln und solche Leidenschaften zu erwecken, die für das öffentliche Wohl von Vorteil sein können.“ (p. 261 f.)

- 9 Diderot, *Œuvres philosophiques*, ed. Paul Vernière, Paris 1964 (Class. Garnier), p. 9f.
- 10 Diderot, *Œuvres complètes*, ed. Assézat, Paris 1875, Bd. 3, p. 288 – Dieses Werk, mit dem vollständigen Titel „*Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Sénèque*“, wird unten (Kap. III, 2, c) näher gewürdigt.
- 11 Ibid., p. 282 – Ganz ähnlich sagt Rousseau: „Alle meine kleinen Leidenschaften wurden erstickt durch den Enthusiasmus für Wahrheit, Freiheit, Tugend“ (vgl. das Zitat oben Seite 80).
- 12 Diderot, *Correspondance*, ed. Georges Roth, Bd. 4, Paris 1958, p. 81.
- 13 Diderot, *Œuvres complètes*. Edition critique par Herbert Dieckmann, Jacques Proust, Jean Varloot (et alii), Bd. 7, Paris 1976, p. 56.
- 14 Ebendorf, Bd. 8, 1976, p. 368f. – Dieser Artikel enthält auch einen Passus über (Vor-)Ahnungen (pressentiments), welche Diderot als den natürlichen Ursprung und Kern der Illusion von göttlichen Eingebungen erklärt (p. 366); und einen Exkurs über die genialen, zeitweise inspirierten Melancholiker, der den Topos „Genie und Wahnsinn“ neu belebt: „Ô que le génie et la folie se touchent de bien près!“ (p. 390)
- 15 Correspondance, Bd. 13, 1966, p. 135 (Hervorhebung im Original).
- 16 Die im 17. Jh. (anders als im 18.) noch ziemlich häufig vorkommenden spontanen Volksunruhen und lokalen oder regionalen Bauernaufstände wurden in der Sprache der Zeit mit den plastischen Ausdrücken „émotions populaires“ bzw. „fureurs paysannes“ bezeichnet. (Der Gebrauch von „émotion“ im Sinne von „émeute“, offenbar schon für Diderot obsolet, ist im modernen Französisch nicht mehr möglich; die beiden Wörter, etymologisch eng verwandt, haben sich semantisch differenziert, so daß ersteres nun auf individuelle Gemütsregungen beschränkt bleibt.) Die soziale Empörung wird also mit primär psychologischen Begriffen gedeutet, als Affekt, Erregung, Wut. Von daher auch die naheliegende Analogie zwischen den unruhigen Unterschichten und den gefährlichen „unteren Seelenkräften“: das Mißtrauen der rationalistischen und proabsolutistischen Frühaufklärung gegen die „unteren Seelenkräfte“ ist mit einer Abwehrhaltung gegen die unberechenbaren unterprivilegierten Volksmassen verbunden. Auch bei manchen Popularphilosophen des späteren 18. Jhs. steht der ganze Komplex der Emotionen, Gefühle, Affekte und Leidenschaften noch im Verdacht öffentlicher Ruhestörung, während der „gesunde Verstand“ (nicht selten in den Rang der Vernunft schlechthin befördert) als Garant des sozialen Friedens herhalten muß.
- 17 *Œuvres complètes* (Assézat), Bd. 1, 1875, p. 409.
- 18 *Œuvres complètes* (éd. crit.), Bd. 14, 1984, p. 277 – Diese Reflexion leitet den Abschnitt

„Skulptur“ ein und führt schließlich auf Winckelmann, den begeisterten Lobsänger der Kunst des klassischen Altertums. Durch anaphorischen Satzbau („Tel est Rousseau ... – Tel est Winckelmann ...“) erscheinen die beiden berühmten Zeitgenossen gleichermaßen als Träger einer liebenswürdigen Schwärmerei. Doch während der (mit größtmöglicher Nachsicht gebrauchte) Terminus „fanatiques“ sich auf beide bezieht, wird Winckelmann überdies mit der Auszeichnung „cet enthousiaste charmant“ bedacht.

- 19 Bei Shaftesbury wird z.B. selbst die Sammlerleidenschaft („Liebe zu Raritäten“) als eine Art des Enthusiasmus angeführt (vgl. Seite 51).
- 20 Diderot, *Œuvres esthétiques*, ed. Paul Vernière, Paris 1965 (Class. Garnier), p. 97, 98.
- 21 Ibid., p. 10.
- 22 Vgl. das erste Zitat in diesem Subkapitel, letzter Satz (oben Seite 65).
- 23 In einer Fußnote seiner Shaftesbury-Übersetzung „Essai sur le Mérite et la Vertu“ (1745) bemerkt Diderot u.a.: „ce poète qui a employé tous les charmes de son art pour décrire ceux de la nature, s'abandonne plus que personne aux transports, aux ravissements et à l'enthousiasme; et à en juger par la vivacité de ses descriptions, qui que ce soit ne fut plus sensible que lui aux beautés de l'univers. On pourrait dire que sa poésie fait plus de tort à l'hypothèse des atomes que tous ses raisonnements ne lui donnent de vraisemblance.“ (*Œuvres complètes*, éd. crit., Bd. 1, 1975, p. 322). Es handelt sich hier um einen Übersetzerkommentar, die Formulierung stammt also von Diderot, aber den Gedanken hat er nur aus einer anderen Schrift Shaftesburys übernommen. Dieser hatte nämlich schon im „Brief über den Enthusiasmus“ behauptet: „Selbst der kalte Lucretius macht von der Inspiration Gebrauch, wenn er gegen sie schreibt, und er ist gezwungen, sich ein Bild von einer göttlichen Natur zu formen, um sich selbst bei seiner Arbeit, die Natur zu degradieren und alle scheinbare Weisheit und Göttlichkeit in ihr zu zerstören, zu begeistern.“ (p. 33) Es folgen als Beleg einige Verse aus „De rerum natura“ (die Anrufung der Venus gleich zu Beginn); dieses Zitat findet sich unverändert in Diderots Fußnote wieder. Schließlich gelangt Shaftesbury zu der verallgemeinernden Aussage, daß „es auch enthusiastische Atheisten gegeben“ habe (p. 34).
- 24 Diderot schreibt in seinem ersten Brief an Voltaire (11. Juni 1749): „Je crois en Dieu, quoique je vive très bien avec les athées. Je me suis aperçu que les charmes de l'ordre les captivaient malgré qu'ils en eussent; qu'ils étaient enthousiastes du beau et du bon, et qu'ils ne pouvaient, quand ils avaient du goût, ni supporter un mauvais livre, ni entendre patiemment un mauvais concert, ni souffrir dans leur cabinet un mauvais tableau, ni faire une mauvaise action.“ (Correspondance, Bd. 1, 1955, p. 78) Dieser Briefwechsel begann mit der Übersendung des kurz zuvor veröffentlichten erkenntnistheoretischen Essays „Lettre sur les aveugles“, wo sich Diderot, notdürftig versteckt hinter dem blinden Mathematiker Saunderson, im wesentlichen bereits auf atheistische Positionen begibt. Voltaire war dadurch leicht beunruhigt, und jenes halb ironische Glaubensbekenntnis sollte ihn wohl beschwichtigen. Was Diderot zur Ehrenrettung der enthusiastischen Atheisten als

ihren Charaktertypus schildert, ist im Grunde ein inneres Selbstporträt. (Die Obrigkeit kam damals zu einer ähnlichen Einschätzung: sie ließ den gottlosen Verfasser des „Briefs über die Blinden“ im Juli 1749 per „lettre de cachet“ verhaften und für mehr als drei Monate im Staatsgefängnis Vincennes einkerkern.)

- 25 Im „Salon“ von 1767 bespricht Diderot sein eigenes Porträt, das Michel van Loo gemalt und auf der alle zwei Jahre stattfindenden offiziellen Kunstausstellung dem Publikum präsentierte. Das Modell kann sich in diesem Konterfei nicht wiedererkennen; durch seine häufig wechselnden Stimmungen werde allerdings die Aufgabe jener Künstler, die ihn zu porträtieren versuchten, ziemlich erschwert. „J'avais en une journée cent physionomies diverses, selon la chose dont j'étais affecté. J'étais serein, triste, rêveur, tendre, violent, passionné, enthousiaste ; mais je ne fus jamais tel que vous me voyez là.“ (*Oeuvres esthétiques*, p. 510) Diese Aufzählung scheint, obwohl sie z. T. Gegensatzpaare bildet, doch mit „enthousiaste“ eine Klimax zu erreichen.
- 26 Marmontel z.B. beschreibt die Zusammenkünfte der Enzyklopädisten im Hause des Barons Holbach: „c'était là surtout qu'avec sa douce et persuasive éloquence, et son visage étincelant du feu de l'inspiration, Diderot répandait sa lumière dans tous les esprits ; sa chaleur dans toutes les âmes. Qui n'a connu Diderot que dans ses écrits ne l'a point connu.“ (*Mémoires de Marmontel*, ed. Maurice Tourneux, Paris 1891, t. 2, p. 243) Der aus Zürich stammende Jakob Heinrich Meister (der 1773 von Friedrich Melchior Grimm die Redaktion der „Correspondance littéraire“ übernahm) äußert in seiner kleinen Gedächtnisschrift „Aux mânes de Diderot“ (1788): „Il semble que l'enthousiasme fût devenu la manière d'être la plus naturelle de sa voix, de son âme, de tous ses traits.“ (Nachdruck in: Diderot, *Oeuvres complètes*, ed. Assézat, t. 1, p. XIV).
- 27 Jean-François Marmontel (1723–1799), heute ziemlich vergessen, war zu seinen Lebzeiten ein berühmter Autor. Großen Erfolg hatten vor allem seine „Contes moraux“ (1761), sentimental moralisierende und seicht aufgeklärte Erzählungen, sowie sein philosophischer Roman „Bélisaire“ (1767), der mit der Zensur in Konflikt kam. (Das Sujet hat etliche Maler inspiriert; David schuf damit sein erstes großes neoklassisches Gemälde: „Bélisaire“, 1781.) Als Mitglied der Académie française, dann ständiger Sekretär derselben und kgl. Historiograph gehörte er bald zum literarischen Establishment.
- 28 Die „Éléments de littérature“ umfassen sechs Bände. Der Artikel „Enthousiasme“ findet sich in: *Oeuvres complètes de M. Marmontel*, Paris 1787 (17 Bde.), vol. 7, p. 203–215.
- 29 Ibid., p. 205 f.
- 30 Ibid., p. 214 f.
- 31 Holbach, *System der Natur*, p. 100.
- 32 Den Anteil der Leidenschaften bei der Entwicklung des Verstandes bzw. der Vernunft thematisiert Rousseau beiläufig in seiner Abhandlung über die Ungleichheit: „Quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi : c'est par leur activité que notre raison se perfec-

tionne ; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir ; et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner.“ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social [und andere Schriften]*, Paris 1962 (Class. Garnier), p. 48.

- 33 Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, ed. François et Pierre Richard, Paris 1964 (Class. Garnier), p. 386, Fußnote. – Noch bei Blanqui, in einer Rede vom Febr. 1832 über die Lage Frankreichs seit der Juli-Revolution, findet sich eine ähnlich begründete partielle Ehrenrettung des Fanatismus, der aber zugleich auf exemplarische Weise vom Enthusiasmus abgegrenzt wird: „Car le peuple, soit que, dans son ignorance, il soit enflammé du fanatisme de la religion, soit que, plus éclairé, il se laisse emporter par l'enthousiasme de la liberté, le peuple est toujours grand et généreux : il n'obéit point à des vils intérêts d'argent, mais aux plus nobles passions de l'âme, aux inspirations d'une moralité élevée.“ (Auguste Blanqui, *Textes choisis*, ed. V. P. Volguine, Paris 1971 [*Les classiques du Peuple*], p. 93) Die Unterschiede sind hier ebenso relevant wie die Gemeinsamkeiten. Der Fanatismus wird aus religiösen Überzeugungen genährt und beruht auf Unwissenheit; der Enthusiasmus entzündet sich am Ideal der politischen Freiheit und setzt einen gewissen Grad von Aufklärung voraus. Beiden ist jedoch das uneigennützige Moment gemeinsam; beide Verhaltensweisen gelten als großmütig und edel, insofern sie sich nicht vom egoistischen Privatinteresse leiten lassen. Nur das Volk (im Gegensatz zu den besitzenden und gebildeten Klassen) soll dieser Selbstlosigkeit fähig sein, ob aus vernünftigen oder unvernünftigen Motiven. Daher stehen sogar fanasierte Volksmassen (konkret sind hier die katholisch-legitimistischen Bauern der Bretagne und Vendée gemeint) moralisch höher als die habgierigen, obwohl von keinem Aberglauben angefochtenen Bankiers des „juste milieu“.
- 34 Freilich kann Rousseau auch nicht ganz auf diese Kategorie verzichten. Er führt deshalb eine begriffliche Unterscheidung ein zwischen der Selbstliebe, „l'amour de soi(-même)“, die auf dem Selbsterhaltungstrieb beruht und für die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse sorgt, und der gesellschaftlich induzierten Eigenliebe, „l'amour-propre“, die eine künstliche Gefühlswelt oder Triebstruktur erzeugt, d. h. die „vergleichenden“, auf den Vorzug der eigenen Person in Konkurrenz mit anderen Individuen ausgerichteten Leidenschaften (z. B. Ehrgeiz, Eifersucht, Haß) hervorbringt. Rousseau erläutert diesen Unterschied mehrfach; zunächst in einer Fußnote der Abhandlung über die Ungleichheit: „Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même, deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur.“ (*Du Contrat social, etc.*, p. 118) Ergänzend heißt es im „Émile“ (p. 249): „L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos

vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content (...). Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre.“ Schließlich kommt die Spätschrift „Rousseau juge de Jean-Jacques“ (1. Dialog) nochmals darauf zurück: „Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que des objets qui s'y rapportent, et, n'ayant que l'amour de soi pour principe, sont toutes aimantes et douces par leur essence : mais quand, détournées de leur objet par des obstacles, elles s'occupent plus de l'obstacle pour l'écartier que de l'objet pour l'atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses ; et voilà comment l'amour de soi, qui est un sentiment bon et absolu, devient amour-propre, c'est-à-dire un sentiment relatif par lequel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative, et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d'autrui.“ (Jean-Jacques Rousseau, Œuvres complètes, ed. Michel Launay, vol. 1: Œuvres autobiographiques, Paris 1967, p. 381f.)

35 Vgl. Œuvres complètes, Vol. 1, 1967, p. 62.

36 Jean-Jacques Rousseau, Les Confessions, ed. Jacques Voisine, Paris 1964 (Class. Garnier), p. 417.

37 Ibid., p. 422.

38 Wir werden diesen Passus an anderer Stelle näher betrachten; s. Kap. VI, 1.

39 Les Confessions, p. 460.

40 Ibid., p. 494.

41 Ibid., p. 760.

42 Heinrich Heine, Sämtliche Werke, München 1972 (Winkler), Bd. 4, p. 707 – Ein Probestück der pathetischen Rousseau-Verehrung bietet das Zitat von Halem (1791) in Kap. VII, Anm. 22.

43 Les Confessions, p. 454.

44 Vgl. Pierre Naville, D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle, Paris 1967, p. 40–45.

45 In Diderots Schrift „De l'interprétation de la nature“ (1754) bildet ein Textstück mit der Überschrift „Prière“ den Schluß (vgl. Œuvres complètes, ed. Assézat, t. 2, p. 61).

46 „Mais s'il était permis d'emprunter un moment, en faveur de l'humanité, le style enthousiaste, tant de fois employé contre elle, voici l'unique prière qu'on opposerait aux fanatiques : ...“ Textes choisis de l'Encyclopédie (s. Kap. II, Anm. 3), p. 95.

47 Johann Gottlieb Fichte verwahrt sich gegen diese Qualifizierung gleich im ersten Satz der Vorrede seiner Kampfschrift „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten“ (1793): „Es gibt gelehrte Herren, die (...) alles, was mit einiger Lebhaftigkeit geschrieben ist, mit dem Prädikat einer Deklamation kurz abfertigen.“ (Bergk, Ewald, Fichte u. a., Aufklärung und Gedankenfreiheit, ed. Zwi Batscha, Frankfurt a. M. 1977, p. 305)

- 48 Der Originaltext wurde erstmals 1795 gedruckt. Goethe hat davon eine Teilübersetzung angefertigt, mit respektvoll-polemischen Kommentaren versehen und als „Diderots Versuch über die Mahlerey“ in seiner Kunstzeitschrift „Die Propyläen“ 1798/99 veröffentlicht. Vgl. Roland Mortier, Diderot en Allemagne (1750–1850), Paris 1954, p. 305–318.
- 49 Diderot, *Œuvres esthétiques*, p. 718 f.
- 50 Die Vorstellung eines „belohnenden und bestrafenden“ Gottes bleibt auch jenseits aller christlichen Dogmen für Deisten vom Schlag Voltaires unentbehrlich. Dies ist bei ihm geradezu ein stehender Ausdruck: „un Dieu rémunérateur et vengeur“ (vgl. *Dictionnaire philosophique*, p. 40, 43, 458, 459, 518 etc.).
- 51 Essay über die Vorurteile (s. Kap. I, Anm. 47), p. 175.
- 52 Vgl. Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1967, Kap. II A (p. 140–173).
- 53 Werner Krauss, Über eine Kampfschrift der Aufklärung: der „Essai sur les préjugés“, in: Ders., *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlin 1963, p. 273–299.
- 54 Vgl. ebendort p. 287–291 – Der König von Preußen bemerkt in seinem „Examen de l'Essai sur les préjugés“ zutreffend, daß der Verfasser „stets Frankreich vor Augen hat“, obwohl er seinem politischen Diskurs den Anschein der Allgemeinheit zu geben versucht. (Essay über die Vorurteile; Anhang, p. 302).
- 55 Essay über die Vorurteile, p. 220.
- 56 Ibid., p. 144.
- 57 Ibid., p. 145.
- 58 So wird z. B. die Theologie als „das Werk des Enthusiasmus und des Betrugs“ definiert (vgl. p. 212). An anderer Stelle wird „Enthusiasmus“ einer Begriffsreihe vermeintlicher theologischer Erkenntnisquellen („Erleuchtung, Inspiration, Offenbarung, Gnade“) zugeordnet (vgl. p. 31, Fußnote). W. Krauss nimmt an, daß solche Überreste des alten Wortgebrauchs der Bearbeitung des Manuskripts durch Holbach geschuldet sind. – Die Koexistenz zweier diametral entgegengesetzter Wortbedeutungen bleibt in der deutschen Übersetzung teilweise verborgen, weil je nach dem Kontext auch die abwertende „Schwärmerei“ oder die aufwertende „Begeisterung“ verfügbar sind; aber beide stehen für „enthousiasme“ im Original.
- 58a „Bedeutungsveränderung ist deshalb auch nie ohne Hinblick auf den Diskurs wirklich zu erfassen, in dem sie sich vollzieht. Und ebenso kann die Motivation der Bedeutungsänderung sich nur im Zusammenhang mit dem Diskurs erschließen, in dem sie sich als notwendig erweist.“ Diese Feststellung Stierles ist für den „Essai sur le préjugés“ besonders relevant, insofern der Begriffswandel von „enthousiasme“ hier als bewußte und gewollte Innovation auftritt, die durch einprägsame Argumente auf der diskursiven Ebene abgestützt werden muß. Daraus läßt sich umgekehrt folgern, „daß markierte Bedeutungsveränderungen immer zugleich Fokalisierungspunkte des Diskurses sind, (...) daß in der Bedeutungsänderung eines Worts die innovative Tendenz des Diskurses selbst kulminiert.“

Es sind die tragenden, diskursorganisierenden Wörter, bei denen die größte Chance der Bedeutungsveränderung besteht. Zugleich aber sind diese in besonderem Maße geeignet, den semiotischen Prozeß des Diskurses selbst in sich zusammenzufassen und so in sich aufzunehmen, daß er als Hintergrund der Bedeutungsinnovation in diffuser Weise präsent bleibt.“ (Historische Semantik und Begriffsgeschichte [s. Kap. I, Anm. 1], p. 175.)

- 59 Essay über die Vorurteile, p. 43.
- 60 Ibid., p. 151.
- 61 Ibid., p. 113 (Hervorhebungen im Original).
- 62 Ibid., p. 153.
- 63 Ibid., p. 154.
- 64 Ibid., p. 122.
- 65 Ibid., p. 264.
- 66 Ibid., p. 204–205.
- 67 Ibid., p. 122.
- 68 Diderot schreibt in seiner „Réfutation suivie de l’ouvrage d’Helvétius intitulé L’Homme“ (1773–75): „Un des plus grands malheurs qui pût arriver à une nation, ce seraient deux ou trois règnes d’une puissance juste, douce, éclairée, mais arbitraire : les peuples seraient conduits par le bonheur à l’oubli complet de leurs priviléges, au plus parfait esclavage.“ (Œuvres philosophiques, p. 620) Eine derart grundsätzliche und kompromißlose Ablehnung der Idee und selbst der vorteilhaftesten Seiten des „aufgeklärten Absolutismus“ war damals neu und ungewöhnlich. Die genannte Schrift blieb zu Diderots Lebzeiten unveröffentlicht; aber im „Essai sur Sénèque“ (dessen 2. Fassung 1782 erschien) hat Diderot den gleichen Gedanken fast noch lakonischer und schärfer formuliert: „Un premier despote, juste, ferme et éclairé, est un fléau ; un second despote, juste, ferme et éclairé, est un fléau plus grand ; un troisième qui ressemblerait aux deux premiers, en faisant oublier aux peuples leur privilège, consommerait leur esclavage.“ (Œuvres complètes, ed. Assézat, t. 3, p. 265).
- 69 Oft genug bot die Philosophie Heilmittel an, die, gemessen an der Stärke des Übels, zu schwach waren. Was nützt das Zaudern, wenn es gelten sollte, die Axt an der Wurzel des Baumes anzusetzen? Bedachtsamkeit fruchtet nichts bei Schäden, die allein das Eisen zu beseitigen vermag. Oftmals fürchtet der allzu zaghafte und zum Teil von den Meinungen seines Jahrhunderts abhängige Philosoph, der Wahrheit allzu starke Farben zu verleihen. Die Wahrheit nicht ganz zu zeigen, heißt sie verraten; sie abzuschwächen, heißt sie unbrauchbar machen; sie zu verheimlichen, heißt ihrer Macht mißtrauen.“ (p. 155) – Das Bild vom „Eisen“ als dem letzten Heilmittel scheint eine versteckte Drohung mit gewalt samen Lösungen zu enthalten. Es erinnert an das Motto, welches Schiller der 1. Auflage seines Schauspiels „Die Räuber“ vorangestellt hat: „Hippocrates. – Quae medicamenta non sanant, ferrum sanat, quae ferrum non sanat, ignis sanat.“ Solche medizinisch-politi sche Metaphorik kennzeichnet auch die Formel, mit der Schlözer 1789 den Bastille-Sturm

- rechtfertigte: „Krebsschäden heilt man nicht mit Rosenwasser.“ (Die Frz. Revolution im Spiegel der dt. Literatur, p. 941)
- 70 Essay über die Vorurteile, p. 107.
- 71 Ibid., p. 152.
- 72 Ibid., p. 153.
- 73 Ibid., p. 265.
- 74 Ibid., p. 118.
- 75 Neuere Forschungsliteratur über Mercier: Hermann Hofer (ed.), Louis-Sébastien Mercier précurseur et sa fortune, München 1977. Vom selben Herausgeber der Schwerpunkt Mercier in der Berliner Zeitschrift für Frankreichforschung „Lendemains“, 3. Jg. (1978), Nr. II, p. 3–95. Außerdem: Hermann Hofer, Mercier révolutionnaire. In: Lendemains, 14. Jg. (1989), Nr. 55 / 56, p. 37–43.
- 76 Louis-Sébastien Mercier, *Du Théâtre ou Nouvel essai sur l'art dramatique*. Amsterdam 1773 (Reprint Hildesheim 1973), p. 193.
- 77 Wagners Mercier-Übersetzung „Neuer Versuch über die Schauspielkunst“ war mit einem Anhang „Aus Goethes Brieftasche“ versehen. Goethe schreibt dort: „Es ist endlich einmal Zeit, daß man aufgehört hat, über die Form dramatischer Stücke zu reden, über ihre Länge und Kürze, ihre Einheiten, ihren Anfang, ihr Mittel und Ende, und wie das Zeug alle hieß. Auch geht unser Verfasser ziemlich stracks auf den Inhalt los, der sich sonst so von selbst zu geben schien.“ (Sturm und Drang. Kritische Schriften, p. 711).
- 78 *Du Théâtre*, p. 300.
- 79 Ibid., p. 305.
- 80 Ibid., p. 220.
- 81 Ibid., p. X.
- 82 Ibid., p. 289.
- 83 Vgl. p. 50, Fußnote.
- 84 „S'il nous faut absolument des rois sur le théâtre, je serais d'avis qu'on y mît Charles Premier.“ (p. 39) – Der Verdacht, daß solche rhetorischen Exzesse nicht ohne weiteres mit dem praktischen Verhalten des Autors übereinstimmen müssen, lässt sich in diesem Falle ausnahmsweise an einer zugleich historischen und persönlichen Entscheidungssituation nachprüfen. Denn 20 Jahre später mußte Mercier als Abgeordneter des Nationalkonvents über das Schicksal Ludwigs XVI. mitentscheiden: er stimmte gegen das Todesurteil.
- 85 *Du Théâtre*, p. 45.
- 86 Ibid., p. 225–227.
- 87 Ibid., p. 225.
- 88 „A certains états il est une époque qui devient nécessaire ; époque terrible, sanglante, mais le signal de la liberté. C'est de la guerre civile dont je parle. C'est là que s'élèvent tous les grands hommes, les uns attaquant, les autres défendant la liberté. La guerre civile déploie les talents les plus cachés. Des hommes extraordinaires s'élèvent et paraissent dignes de

commander à des hommes. C'est un remède affreux. Mais après la stupeur de l'État, après l'engourdissement des âmes, il devient nécessaire.“ L'an 2440, Kap. 76 (zitiert nach: Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française [1715–1787]*, Paris 1947 [4. Aufl.], p. 239). Die Ausdrücke „stupeur“ und „engourdissement“ sind hier gleichbedeutend mit „léthargie“.

- 89 Zur Antonymie von Enthusiasmus und Phlegma vgl. unten Kap. VII, 4. – Vgl. auch die in Kap. VI, Anm. 15 zitierten Belegtexte zum gesamten Vorstellungskreis von Lethargie im Despotismus, von politischer Unruhe in Republiken, vom Auftreten großer Männer/Talente/Genies in bürgerkriegsartigen Verhältnissen.
- 90 Vgl. Fritz Schalk, Diderots *Essai über Claudius und Nero*. In: Ders., *Studien zur französischen Aufklärung*, Frankfurt/M. 1977, p. 362–391 (1. Aufl. des Buches München 1964, Erstdruck des Aufsatzes Köln 1956). Knapp, aber lesenswert die Ausführungen in der folgenden Monographie: Jacques Chouillet, Diderot, Paris 1977, p. 266–271. – Außerdem sind zu nennen: J. Robert Loy, *L'Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. In: *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, 13, 1961, p. 239–254 (unergiebig); Douglas A. Bonneville, *Diderots Vie de Sénèque. A swan song revised*, Gainesville (University of Florida Press) 1966; William Thomas Conroy jr., *Diderot's Essai sur Sénèque. = Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 131, 1975.
- 91 Essay über die Vorurteile; Anhang, p. 284.
- 92 Vgl. Antoine Schnapper, *David-témoin de son temps*, Fribourg u. Paris 1980, p. 26.
- 93 Den Wandel in der Einschätzung der stoischen Morallehre erörtert Winfried Schröder in seinem Nachwort zum „Essay über die Vorurteile“ (Abschnitt „Zum Philosophiebegriff“, p. 388–397, bes. p. 392).
- 94 Essay über die Vorurteile; Anhang, p. 284f.
- 95 *Essai sur Sénèque*. In: Diderot, *Œuvres complètes* (ed. Assézat), Bd. 3 (1875), p. 221 u. 222. *Ibid.*, p. 242.
- 96 *Ibid.*, p. 314 – In diesem Sinne wird Robespierre die Stoiker ohne Einschränkung preisen.
- 97 In seiner Rede vor dem Konvent am 7. Mai 1794, wo er die religiösen und moralphilosophischen Grundsätze der Republik entwickelt, um den „Kult des Höchsten Wesens“ einzuführen, heißt es: „Caton ne balança point entre Épicure et Zénon. Brutus, et les illustres conjurés qui partagèrent ses périls et sa gloire, appartenaient aussi à cette secte sublime des Stoïciens, qui eut des idées si hautes de la dignité de l'homme, qui poussa si loin l'enthousiasme de la vertu, et qui n'outra que l'héroïsme. Le stoïcisme enfanta des émules de Brutus et de Caton jusques dans les siècles affreux qui suivirent la perte de la liberté romaine.“ (Maximilien Robespierre, *Œuvres*, t. 10, ed. Marc Bouloiseau / Albert Soboul, Paris 967, p. 454).
- 98 *Ibid.*, p. 371 – Der Gegenüberstellung „bien faire – bien dire“ entspricht die Opposition „belle action – belle page“ in der folgenden Parallelstelle: „j'aimerais mieux avoir fait une belle action qu'une belle page; parce que c'est la défense des Calas, et non la tragédie de

„Mahomet“ que j’envierais à Voltaire.“ (ibid., p. 285) Somit stellt Diderot auch und gerade für Philosophen und Dichter den ethischen Maßstab über den ästhetischen, den Enthusiasmus der Tugend über den Enthusiasmus der Kunst.

99 Ibid., p. 209.

100 „Un des plus grands vices, à mon avis, de notre éducation, soit publique, soit domestique, c'est de nous inspirer un si violent amour de la vie, de si grandes frayeurs de la mort, qu'on ne voit plus que des esclaves troublés au moindre choc qui menace leur chaîne.“ (ibid., p. 189)

101 Ibid., p. 271.

102 „Entretien d'un philosophe avec la maréchale de \*\*\*“ (1774). Die betreffende Replik lautet: „La Maréchale : A propos, si vous aviez à rendre compte de vos principes à nos magistrats, les avoueriez-vous ? Diderot : Je ferais de mon mieux pour leur épargner une action atroce.“ (*Oeuvres philosophiques*, p. 553).

103 *Essai sur Sénèque*, p. 247.

104 Vgl. Yves Benot, Diderot. De l'athéisme à l'anticolonialisme, Paris 1970, Kap. 9–12. Eingehende philologische Untersuchungen bei Michèle Duchet, Diderot et l'*Histoire des Deux Indes* ou l'écriture fragmentaire, Paris 1978. – Von den genannten drei Fassungen sowie Auszügen aus der letzten Version sind allein bis 1789 rund 50 Auflagen erschienen (vgl. Benot, p. 259).

105 Sehr suggestiv formuliert Diderot die leidenschaftliche Anteilnahme der Franzosen bzw. Europäer am Unabhängigkeitskampf in Nordamerika und droht allen Despoten mit einem ähnlichen Schicksal: „Le nom de liberté est si doux, que tous ceux qui combattent pour elle sont sûrs d'intéresser nos voeux secrets. Leur cause est celle du genre humain tout entier; elle devient la nôtre. Nous nous vengeons de nos oppresseurs, en exhalant du moins en liberté notre haine contre les oppresseurs étrangers. Au bruit des chaînes qui se brisent, il nous semble que les nôtres vont devenir plus légères. (...) D'ailleurs, ces grandes révolutions de la liberté sont des leçons pour les despotes. Elles les avertissent de ne pas compter sur une trop longue patience des peuples et sur une éternelle impunité.“ (zitiert nach Benot, op. cit., p. 240) – Berühmt wurde die Vision eines „neuen Spartakus“, eines Revolutionsführers der versklavten Schwarzen, die man später als Ankündigung des Befreiungskrieges von Haiti (1791–1804) und seines Chefs Toussaint Louverture auffassen konnte. (Dieser Passus der „*Histoire des Deux Indes*“ stammt nicht direkt von Diderot, er hat ihn nur umgeschrieben und erweitert; die Idee geht letztlich auf Mercier zurück. Vgl. Benot, p. 212–215.)

106 Als sich der achtzigjährige Raynal 1791 mit einer Adresse an die Nationalversammlung von der Revolution distanzierte, hielt man ihm allgemein seine früheren Verdienste zugute. Aus diesem Anlaß schrieb auch Schubart in der „Chronik“: „Durch seine ‚Geschichte der beiden Indien‘ begeisterte er die Nation für Freiheit und Menschenwürde; er malte die Despotengreuel, den Gewissenszwang, die Pfafferei und den Verfolgungsgeist mit

- brennenden Farben; kurz, er wurde als Prediger der politischen und Gewissensfreiheit von ganz Europa gehört und bewundert.“ (C. F. D. Schubart's gesammelte Schriften und Schicksale, Bd. 8, Stuttgart 1840, p. 332).
- <sup>107</sup> Zitiert nach dem einführenden Text zur „*Lettre apologétique ...*“ in Diderot, *Oeuvres philosophique*, p. 623 (zum Stichwort „Deklamationen“ vgl. das Fichte-Zitat oben Anm. 47).
- <sup>108</sup> *Oeuvres philosophiques*, vgl. p. 628.
- <sup>109</sup> Ibid., p. 629.
- <sup>110</sup> Ibid., p. 631.
- <sup>111</sup> Ibid., p. 640.
- <sup>112</sup> Ibid., p. 640 f.
- <sup>113</sup> Est-il utile de tromper le peuple ? Ist der Volksbetrug von Nutzen? Concours de la classe de philosophie spéculative de l'Académie des sciences et des belles-lettres de Berlin pour l'année 1780, ed. Werner Krauss, Berlin / DDR 1966. Alle Sachangaben sind der Einleitung dieser Textedition entnommen. Condorcets Aufsatz ist p. 66–87 abgedruckt.
- <sup>114</sup> Vgl. p. 74.
- <sup>115</sup> Vgl. p. 72.
- <sup>116</sup> Vgl. p. 71.
- <sup>117</sup> Ibid, p. 74.
- <sup>118</sup> P. 77.
- <sup>119</sup> P. 72.
- <sup>120</sup> P. 72.
- <sup>121</sup> P. 79.
- <sup>122</sup> Condorcet, *Oeuvres* (ed. Arago), vol. 6, Paris 1847, p. 515–596.
- <sup>123</sup> Ibid., p. 517.
- <sup>124</sup> P. 577f.
- <sup>125</sup> P. 551.

## KAPITEL IV

- <sup>1</sup> Diese Wortform geht vermutlich auf Christian Thomasius zurück, der das Kapitel „of Enthusiasm“ aus John Lockes Hauptwerk unter dem Titel „Von der Enthusiasterey“ übersetzt hatte. – Es handelt sich um eine gezielte, semantisch-morphologische Veränderung des Wortkörpers, die wohl als direkte Analogie zu „Schwärmerei“ gedacht war. „Enthusiasterei“ blieb immer nur eine Nebenform, die sich zwar längere Zeit halten konnte, aber „Enthusiasmus“ in seiner herkömmlichen Lautgestalt niemals verdrängt hat. Noch bei Leonhard Meister (1775) ist diese Wortform mehrfach anzutreffen (drei Beispiele kommen in den zitierten Passagen [oben Seite 137 f.] vor; zweimal werden damit sogar ausgesprochen positiv bewertete Sachverhalte verknüpft).

- <sup>2</sup> Johann Heinrich Zedler, *Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 8, Halle u. Leipzig 1734, Sp. 1286.
- <sup>3</sup> Ibid.
- <sup>4</sup> *Universal-Lexicon*, Bd. 9 (1735), Sp. 212.
- <sup>5</sup> *Universal-Lexicon*, Bd. 35 (1743), Sp. 1795 f.
- <sup>6</sup> Vgl. oben Seite 37.
- <sup>7</sup> *Universal-Lexicon*, Bd. 8, Sp. 1289.
- <sup>8</sup> Johann Christoph Adelung, *Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, Bd. 4, Leipzig 1780, Sp. 334.
- <sup>9</sup> Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, ed. Gerhard Alexander, Frankfurt a.M. 1972, Bd. 1, p. 163, 165, 162.
- <sup>10</sup> *Apologie*, Bd. 1, p. 164f.
- <sup>11</sup> *Universal-Lexicon*, Bd. 8, Sp. 1288.
- <sup>12</sup> *Apologie*, Bd. 2, p. 372.
- <sup>13</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke*, ed. Paul Rilla, Berlin und Weimar 1968, Bd. 4, p. 253.
- <sup>14</sup> *Ges. Werke*, Bd. 7, p. 302, 304.
- <sup>15</sup> *Ges. Werke*, Bd. 6, p. 16.
- <sup>16</sup> Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Leipzig 1843, p. 391.
- <sup>17</sup> Zitiert nach: Gerhard Sauder (ed.), *Empfindsamkeit. Bd. III: Quellen und Dokumente*, Stuttgart 1980, p. 281.
- <sup>18</sup> Johann August Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlin 1776, p. 176f.
- <sup>19</sup> Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Von den Manufakturen und Fabriken*, Bd. 1, Kopenhagen 1758, p. 33.
- <sup>20</sup> Werner Krauss, *Werk und Wort*, Berlin u. Weimar 1972, p. 178.
- <sup>21</sup> Deutsches Museum, Jg. 1777, Bd. 1, p. 249.
- <sup>22</sup> Kants Werke (Akademie-Ausgabe), Bd. 2, Berlin 1905, p. 250.
- <sup>23</sup> Ibid., p. 251 – Vgl. den Text von Hume, oben Seite 52–54. – In späteren Vorlesungsnotizen findet Kant für diese beiden religiösen „Ausschweifungen“ eine Definition, welche das Humesche Deutungsmuster auf neuartige Weise anwendet: „Aberglaube ist feige Faulheit, selbst zu denken. Schwärmerei ist die faule Waghalsigkeit im Selbstdenken.“ (Werke, AA, Bd. 15, p. 822; zitiert nach: Norbert Hinske, *Zur Verwendung der Wörter ‚schwärmēn‘, ‚Schwärmer‘, ‚Schwärmerei‘, ‚schwärmerisch‘ im Kontext von Kants Anthropologiekolleg. Eine Konkordanz*. In: *Aufklärung*, Jg. 3 (1988), H. 1, p. 73–81, hier p. 80). Die Gegenüberstellung von Aberglauben und Schwärmerei mit den zugeordneten Prädikaten „feige“ bzw. „waghalsig“ entspricht noch ganz dem Schema Humes. Beiden ist jedoch eine bestimmte „Faulheit“ gemeinsam: beide Charaktertypen scheuen sich vor der Anstrengung des vernünftigen, begrifflichen Denkens. Der Abergläubische (zugleich feige und faul) ver-

zichtet deshalb ganz aufs Selbstdenken und unterwirft sich der Orthodoxie und Hierarchie; der Schwärmer (faul, aber waghalsig) pocht hingegen auf eine Art des Selbstdenkens, die ohne große geistige Unkosten zu haben ist, nämlich auf unmittelbare Inspirationen oder Intuitionen. Das „Selbstdenken“ des Schwärmers ist eher Selbstgefühl und Eigensinn. Implizit wird durch jene Kategorie noch ein dritter Charaktertyp ins Spiel gebracht: der wirkliche, aufgeklärte Selbstdenker. Denn das vom anmaßenden Schwärmer beanspruchte Selbstdenken lässt sich eigentlich nur vom nüchternen Aufklärer einlösen. Immerhin kommt schon durch dieses Streben nach geistiger Selbständigkeit eine Affinität zwischen illuministischen und aufklärerischen Haltungen in ihrer gemeinsamen Frontstellung gegen alle traditionellen geistlichen Autoritäten zum Ausdruck.

24 Ibid., p. 251, Fußnote.

25 Ibid., p. 221 f.

25a Vgl. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie*, Frankfurt/M. 1990 (hier wird Kants Text von 1764 ebenfalls herangezogen, p. 197 ff.) – Die in diesem Standardwerk (Teil III, Kap. 2) dargestellte Glorifizierung der Melancholie als Vorrecht des Genies unter dem Titel „melancholia generosa“ durch den Florentiner Neuplatonismus (15. Jh.), namentlich Marsilio Ficino, bildet eine genaue Parallel zur Aufwertung des Enthusiasmus (oder zunächst nur eines Teilbereichs aus diesem Syndrom) unter dem Titel „noble enthusiasm“ durch Shaftesbury, den Erben des Cambridger Neuplatonismus (17. Jh.).

26 Kants Werke, Bd. 2, p. 267.

27 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ed. Karl Vorländer, Hamburg 1968 (Philosophische Bibliothek), p. 119–120.

28 Ibid., p. 123. – Die Wendung „Idee des Guten ...“ (aus dem vorigen Zitat) und die Wendung „... Einbildungskraft zügellos“ (aus dem gegenwärtigen Zitat) hat Kant in einer Notiz für seine Anthropologie-Vorlesungen zu einer neuen Kurzdefinition vereinigt: „Bei wem sich die zügellose Phantasie mit Ideen des Guten assoziiert: ein Enthusiast.“ (Nach Hinske, Konkordanz [s. Anm. 23], p. 78.)

29 Ibid., p. 119, Fußnote.

30 Kants Werke (AA), Bd. 7, Berlin 1907, p. 251–254.

31 Ibid., p. 266 – Kant polemisiert hier zweifellos gegen die Thesen von Helvétius, verschweigt aber seinen Namen: „Gleichwohl haben die Leidenschaften auch ihre Lobredner gefunden (denn wo finden die sich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundsätzen Platz genommen hat?), und es heißt: ‚daß nie etwas Großes in der Welt ohne heftige Leidenschaften ausgerichtet worden, und die Vorsehung selbst habe sie weislich gleich als Springfedern in die menschliche Natur gepflanzt.‘ Von den mancherlei Neigungen mag man wohl dieses zugestehen (...). Aber daß sie Leidenschaften werden dürften, ja wohl gar sollten, hat die Vorsehung nicht gewollt (...).“ (p. 267)

32 Kants Werke (AA), Bd. 6, Berlin 1907, p. 408 f.

- 33 Leonhard Meister, Über die Schwermerei. Eine Vorlesung, Bern 1775, p. 178.
- 34 Vgl. ibid., p. 11, 14, 58 ff., 163.
- 35 Ibid., p. 8 u. 55.
- 36 Ibid., p. 28.
- 37 Ibid., p. 150.
- 38 Ibid., p. 151 f.
- 39 Ibid., p. 12.
- 40 Ibid., p. 19 f.
- 41 Ibid., p. 23 u. 22.
- 42 Ibid., p. 20.
- 43 Wieland, Werke (Akademie-Ausgabe), Band 21: Kleine Schriften 1 (1773–1777), ed. Wilhelm Kurrelmeyer, Berlin 1939, p. 196.
- 44 Ibid., p. 197.
- 45 In einem Brief an Gleim vom April 1793 spricht Wieland von den „Ausbrüchen des aristokratischen und demokratischen Fanatismus“ (D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 45). Er beschuldigt also beide Hauptparteien des politischen Fanatismus. In seinen publizistischen Stellungnahmen dagegen trifft der Fanatismus-Vorwurf meist einseitig die Anhänger der Revolution. So gebraucht er in einem Artikel des „Neuen Teutschen Merkur“ vom Frühjahr 1794 den Ausdruck „Fanatismus der Freiheit und Gleichheit“ (Wieland, Werke, [Hempel] Berlin o. J. [1879 ff.], Bd. 34, p. 356). – Natürlich ist der rein politische Fanatismus-Begriff nicht speziell von Wieland eingeführt worden; er hat sich seit 1789 in kurzer Zeit spontan und ziemlich allgemein durchgesetzt.
- 46 Der Ausdruck „Freiheitsschwärmer“ bezeichnet nach 1789 meist die Akteure der Französischen Revolution, die Jakobiner, Sansculotten etc. (vgl. die Aufsätze in Band 34 der Werkausgabe (Hempel), z. B. p. 194 u. 254; auch die „Göttergespräche“, Werke (AA), Bd. 17, Berlin 1976, p. 361).
- 47 Wie Anm. 44.
- 48 Vgl. John A. McCarthy, Shaftesbury and Wieland: the question of Enthusiasm. In: Studies in Eighteenth Century Culture 6, 1977, p. 79–95.
- 49 Joachim Heinrich Campe, Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke, Braunschweig 1801, Bd. 1, p. 332.
- 50 Vgl. Brüder Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 9, Leipzig 1899, Sp. 2283–2295.
- 51 Auswahl denkwürdiger Briefe von Christoph Martin Wieland, Wien 1815, Bd. 1, p. 6.
- 52 Vgl. Seite 29.
- 53 Christoph Martin Wieland, Geschichte des Agathon, München 1983 (dtv), p. 10 u. 24.
- 54 Ibid., p. 302.
- 55 Ibid., p. 570 f. u. 304.
- 56 Ibid., p. 420.
- 57 Ibid., p. 323.

- 58 Da unter den wenig gelesenen Werken des ungeliebten Wieland dieser Roman (selbst dem Titel nach) besonders unbekannt ist, mag es nützlich sein, zur Charakterisierung einige Worte von Sengle vorauszuschicken: „Auch inhaltlich ist ‚Peregrinus Proteus‘ keine bloße Wiederholung des ‚Agathon‘, wie manchmal behauptet wird. Daß das Schwärmermotiv wieder aufgenommen wird, beweist nur, daß auch Wieland einen Kern, ein Urerlebnis hat, nicht bloß angelesene Motive. Aber die Deutung der Schwärmerei selbst hat sich entschieden gewandelt. Jetzt geht es nicht mehr darum, einen Jüngling wegen seiner jugendlichen Wirrnisse zu verspotten oder zu belehren, sondern mit dem Phänomen eines Menschen fertig zu werden, der ein ganzes Leben hindurch ‚ein ehrlicher Schwärmer‘ gewesen ist. Die ‚Schwärmerei‘ – das hat Wieland im Lauf seines Lebens erkannt – ist ein Urphänomen, ein Stück der Menschennatur. Man schafft sie damit, daß man über sie lacht, nicht aus der Welt. Vielleicht – das beginnt der alte Dichter zu ahnen – fehlt dem Menschen, der keinen Anteil an ihr hat, etwas zum Menschsein, jedenfalls aber zur Größe.“ Friedrich Sengle, Wieland, Stuttgart 1949, p. 481.
- 59 Wieland, Werke (Akademie-Ausgabe), Bd. 17, Berlin 1976, p. 168.
- 60 Ibid., p. 149.
- 61 Zitiert nach: Brüder Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 9 (1899), Sp. 2292.
- 62 Der Deutsche Merkur, Jg. 1776, Bd. 1, p. 82.
- 63 Dazu heißt es bei John A. McCarthy (s. Anm. 48): „in the 1770s he was widely held to be a sworn enemy of enthusiasm, which he had seemed to mock in *Don Sylvio*, Komische Erzählungen, Musarion. Although most of his contemporaries denied the possibility of the dual existence of skepticism and enthusiasm in the same person, Wieland was fully convinced of their reconcilability.“ (p. 91) – Daß Wieland einen Ausgleich zwischen diesen beiden Haltungen anstrebte, ja für sich selbst beanspruchte, geht besonders deutlich aus der Widmungsvorrede zur Prachtausgabe seiner überaus erfolgreichen Verserzählung „Musarion oder die Philosophie der Grazien“ (1769) hervor. Dort vindiziert er für Musarion „dieses Gleichgewicht zwischen Enthusiasmus und Kaltsinnigkeit, woren sie ihr Gemüt gesetzt zu haben scheint“ (und betont, daß die Denkart, Grundsätze etc. der Titelheldin auch „die meinigen“ sind).
- 64 Gotthold Ephraim Lessing, Gesammelte Werke, ed. Paul Rilla, Berlin und Weimar 1968, Bd. 7, p. 553.
- 65 Ibid., p. 556.
- 66 P. 556.
- 67 P. 557.
- 68 P. 556–557.
- 69 P. 555f.
- 70 P. 558.
- 71 P. 558f.
- 72 Johann Gottfried Herder, Sämtliche Werke, ed. Bernhard Suphan, Bd. 9, Berlin 1892,

- p. 497–504.
- 73 Ibid., p. 502.
- 74 Ibid., p. 501.
- 75 Ibid., p. 503–504 – Der letzte Satz in diesem Text findet eine genaue Entsprechung bei Lichtenberg: „Sie fühlen mit dem Kopf und denken mit dem Herzen.“ F 1047 (1778).
- 76 Ibid., p. 504.
- 77 Von dieser Schrift existieren drei Fassungen (1774/1775 / 1778) mit leicht variierendem Titel, vollständig abgedruckt bei Suphan (Herder, Sämtl. Werke, Bd. 8 (1892), p. 165–333). Wir zitieren aus der maßgeblichen letzten Fassung. Veranlaßt wurde diese Abhandlung durch eine Preisfrage, die die Berliner Akademie 1773 gestellt und 1775 wiederholt hatte. Herder blieb mit den ersten beiden Fassungen, die er einreichte, ohne Erfolg. Im Juni 1776 wurde der Preis dem ziemlich mittelmäßigen Werk von J. A. Eberhard zuerkannt (auf das wir schon kurz eingegangen sind; vgl. Seite 124).
- 78 Herder, Sämtl. Werke, Bd. 8, p. 233 f.
- 79 Ibid., p. 198.
- 80 P. 219 f.
- 81 P. 201.
- 82 Georg Christoph Lichtenberg, Schriften und Briefe, ed. Wolfgang Promies, Bd. 1, München 1968, p. 436 – Lichtenberg hat sich übrigens auch das Buch von Leonhard Meister „über die Schwärmerei“ (Bern 1775) angeschafft. Das heute in der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen befindliche Exemplar (Signatur: 8 Philos. IV, 7287) trägt auf der Rückseite des Titelblatts den eigenhändigen Namenszug GC Lichtenberg.
- 83 A. a. o., p. 178–179 – Dieser Aphorismus wäre mit Georg Forsters undatiertem Fragment „Schwärmerei, eine Mutter der schönen Künste“ zu vergleichen. Forster stellt sich hier die Frage: „ist eine Volksreligion, die einen gewissen Grad von unschuldiger Schwärmerei unterhielte, nicht notwendig und zweckdienlich?“ (G. F.s Werke, AA, Bd. 7, ed. G. Steiner, Berlin/DDR 1963, p. 27–28).
- 84 Lichtenberg hat Herder im September 1771 in Bückeburg besucht. Der zitierte Aphorismus entstand Anfang 1773.
- 85 Der Deutsche Merkur, Jg. 1776, Bd. 3, p. 111–131 und 207–218; dazu jeweils der Herausgeberkommentar Wielands, p. 132–136 und 218–220.
- 86 Ibid., p. 115–116.
- 87 Ibid., p. 118.
- 88 Ibid., p. 116 f.
- 89 Ibid., p. 209.
- 90 Vgl. ibid., p. 118, 126.
- 91 Ibid., p. 117.
- 92 Vgl. ibid., p. 120, 126.
- 93 Deutsches Museum, Jg. 1776, Bd. 2, p. 785–787. Erneut abgedruckt in: Johann Georg

Schlosser, Kleine Schriften, Bd. 1, Basel 1779, p. 246–250.

- 94 Daß die Apologie der Schwärmerei sich selbst auf die religiösen Fanatiker erstreckt, denen man wenigstens ihre Seelenstärke zugute hält, ist für den Sturm und Drang nichts Ungewöhnliches. (Schon Rousseau hat diesen Gedanken im „*Émile*“ entwickelt; vgl. Seite 77.) So schreibt im selben Jahr 1776 der „Siegwart“-Verfasser und ehemalige Göttinger Hainbünder Johann Martin Miller: „Überhaupt muß ich dir sagen, daß ich von einem Schwärmer und Fanatiker eine weit beßre Meinung habe, als gewöhnlich viele hochgelehrte und kalte Vernünftler. Zur Schwärmerei gehört Enthusiasmus; und anhaltender Enthusiasmus zeugt fast allemal von Seelenstärke. Ohn' ihn unternimmt man selten etwas Großes, was viel Überwindung kostet.“ Briefwechsel dreier Akademischer Freunde, Bd. 1, Ulm 1778, p. 26.
- 95 Deutsches Museum, Jg. 1777, Bd. 1, p. 223–254 und 331–346 – Eine Monographie über Kleuker (1749–1827) ist unten, Anm. 144, nachgewiesen.
- 96 Vgl. ibid., p. 231 f., (236), 250 – Kleuker hat eine Vorliebe für den Ausdruck „Menschensatuzungen“ (die sich mit den göttlichen Wahrheiten nicht messen können) und bezeugt damit seine Nähe zu Hamann und Lavater bzw. seinen Anhängern.
- 97 Vgl. ibid., p. 236.
- 98 Ibid., p. 238.
- 99 Ibid., p. 333.
- 100 Ibid., p. 340.
- 101 Herder, Sämtl. Werke, Bd. 8, p. 217.
- 102 A.a.O., p. 336.
- 103 P. 334.
- 104 P. 336.
- 105 P. 239 – Man vergleiche, wie Helvétius den tätigen, umwälzenden Enthusiasmus der Gesetzgeber am Beispiel Lykurgs charakterisiert hat (unten Seite 62 f.).
- 106 Über Schwärmerei, Toleranz und Predigtwesen, Upsal (recte Leipzig) 1776. Die Abkürzung Kr. in dem doppelt und dreifach verschlüsselten Pseudonym wird in einer gegnerischen Schrift recht witzig als „Pastor Gedeon Krallpfote“ gedeutet (Breloken, p. 145; s. Anm. 133).
- 107 Vgl. ibid., p. 56, Fußnote.
- 108 Vgl. ibid., p. 76 u. 44.
- 109 Vgl. ibid., p. 84 (u. 22).
- 110 Vgl. ibid., p. 79 ff.
- 111 Z.B. der folgende Passus: „Wer heißt Schwärmer? sie sagens ja klar und deutlich in ihren Büchern. Wer in Religionssachen dem Sentiment Gehör gibt, und das Pferdchen der Imagination reitet, und mit seinem Weib und Kindern betet, und dem Heiland Recrouten zuführt, und von Glaube und Gebet redet, und mit Gott Umgang haben möchte, und sich nach einer Erscheinung des Herrn sehnt (...)“ (p. 40). Mit der Verteidigung jener Sorte

von Schwärmern, die „dem Heiland Rekruten“ anwerben wollen, bekennt er sich offen zu der bei den Aufklärern verpönten „Proselytenmacherei“. Im „Deutschen Museum“ (April 1777, p. 348; signiert „D.“, offenbar vom Mitherausgeber Dohm) wird speziell dieser militärische Ausdruck „Rekruten zuführen“ aufgespießt.

112 Ibid., p. 6–7 (Hervorhebung im Original).

113 Ibid., p. 8, 9, 11.

114 Johann Georg Hamann, Briefwechsel, ed. Walther Ziesemer u. Arthur Henkel, Bd. 3 (1770–1777), Wiesbaden 1957, p. 290.

115 Ibid., p. 299 u. 305.

116 Vgl. ibid., p. 349, 350, 360.

117 Hamann hat nicht geruht, bis er Häfeli als den „Ungenannten“ des im Merkur abgedruckten Aufsatzes identifiziert hatte. Später ist er auch brieflich mit ihm in Kontakt getreten, um sich einige dunkle Ausdrücke, die er für seine eigene Schrift zu verwenden gedachte, erläutern zu lassen. Es dürfte Hamann zu verdanken sein, daß spätere Philologen „Eines Ungenannten Antwort“ zweifelsfrei Häfeli zuschreiben konnten (denn bei Hamberger/ Meusel, Das gelehrte Teutschland, bleibt trotz der vielen Nachtragsbände die Zuweisung der frühen Schriften von Stolz und Häfeli an den einen oder den anderen immer ungewiß).

118 Vgl. ibid., p. 308.

119 Ibid., p. 368f.

120 Schürze von Feigenblättern, kritisch herausgegeben und erklärt von Martin Seils. In: Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt, ed. Fritz Blanke, Karlfried Gründer u. Lothar Schreiner, Bd. 5, Gütersloh 1962, p. 334f. – Es wäre zwecklos, das Zitat weiterzuführen, da Hamanns Text ohne eingehenden Kommentar durchaus unverständlich bleibt; ein solcher liegt in der Edition von Seils bereits vor. Von Anfang an ist klar, daß Hamann nicht die Absicht hat, sich auf Wielands Fragestellung auch nur probeweise einzulassen; vielmehr will er die Grundvoraussetzungen des Aufklärungsdenkens angreifen und die selbstherrliche Menschenvernunft durch die göttliche Offenbarung zu Boden schlagen.

121 Ibid., p. 344.

122 Allgemeine Deutsche Bibliothek, Bd. 30, 1777, p. 311–400 (signiert „Zp.“).

123 Betrachtungen über Wundergaben, Schwärmerei, Toleranz, Spott und Predigtwesen. Bei Gelegenheit einiger neuern Schriften (von Johann August Eberhard), Berlin u. Stettin 1777.

124 ADB, p. 329.

125 Vgl. ibid., p. 356.

126 Ibid., p. 374.

127 Ibid., p. 375.

128 Ibid., p. 359–360.

129 Vgl. Seite 136f.

130 ADB, p. 378.

- 131 Ibid., p. 398.
- 132 Ibid., p. 397.
- 133 Brelocken ans Allerlei der Groß- und Kleinmänner (von Johann Jacob Hottinger und Johann Rudolf Sulzer), Leipzig 1778.
- 134 Allerlei gesammelt aus Reden und Handschriften großer und kleiner Männer. Herausgegeben von einem Reisenden E.U.K., 1. Bändchen, Frankfurt u. Leipzig 1776 („E.U.K.“ bedeutet Ehrmann und Kaufmann; „ein Reisender“ ist Christoph Kaufmann, der damals kreuz und quer durch Deutschland reisende Genie-Verkünder; die Texte stammen größtenteils von Lavater und Pfenninger.)
- 135 Brelocken, p. 154 u. 104 (ähnlich p. 142).
- 136 Ibid., p. 21.
- 137 Ibid., p. 178.
- 138 Zum Schlagwort „wahre Aufklärung“ (das vor allem in den achtziger und neunziger Jahren inflationär wurde) vgl. Werner Schneiders, Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung, Freiburg u. München 1974 (materialreich) und Gerhard Sauder, Verhältnismäßige Aufklärung. In: Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft 9, 1974, p. 102–126. – Ein recht typischer zeitgenössischer Text ist die Schrift von Johann Ludwig Ewald: Über Volksaufklärung, ihr Grenzen und Vorteile (1790), teilweise abgedruckt bei Zwi Batscha (ed.), Aufklärung und Gedankenfreiheit, Frankfurt a. M. 1977, p. 337–358.
- 139 Vgl. Maria Tronskaja, Die deutsche Prosasatire der Aufklärung, Berlin/DDR 1969, p. 134–138.
- 140 Physiognomische Reisen. Voran ein physiognomisch Tagebuch (von Johann Karl August Musäus), 4 Hefte, Altenburg 1788; 2. Heft, p. 65–72.
- 141 Die hervorgehobene Wendung: wenn „der Verstand mit der gehörigen Dosis Schwärmerei versetzt ist“, entspricht genau der früher zitierten Formulierung bei Lichtenberg, daß es darauf ankomme, Schwärmerei mit gesunder Vernunft „in der gehörigen Proportion“ zu mischen.
- 142 Schings, Melancholie und Aufklärung, p. 270–271.
- 143 Vgl. Heinrich Düntzer, Christoph Kaufmann. Der Apostel der Geniezeit und der Herrnhutische Arzt, Leipzig 1882, p. 51 – Das Zitat stammt aus einem Brief Wielands vom 28. Mai 1776, mit welchem er das Manuskript an Lavater zurückschickte. – Düntzer bezweifelt, ob Kaufmann überhaupt die intellektuellen Fähigkeiten besaß, einen eigenen Aufsatz zu Papier zu bringen (vgl. p. 54); dies spräche auch dafür, daß der Entwurf, den er dem Herausgeber des „Merkur“ aufdrängen wollte, eigentlich Stolz zum Verfasser hatte.
- 144 Vgl. Henning Ratjen, Johann Friedrich Kleuker und Briefe seiner Freunde, Göttingen 1842 – Die im Anhang abgedruckten 61 Briefe Fritz Jacobis bezeugen die enge Verbindung. Kleuker wurde 1798 als Professor der Theologie nach Kiel berufen. Diese etwas späte Karriere (Kl. ist Jahrgang 1749) erklärt sich daraus, daß der Kurator der Universität Kiel, Graf Reventlow, bestärkt von Jacobi, Stolberg und dem ganzen Emkendorfer Kreis, durch

ein frommes Gegengewicht den Einfluß der Neologie zurückdrängen wollte. – Ratjen definiert Kleukers Anschauungen als Verbindung einer Art Theosophie mit einem biblischen Supernaturalismus (p. 43).

<sup>145</sup> Diese denkwürdige Argumentation eines angeblichen Rationalisten muß mit Eberhards eigenen Worten wiedergegeben werden: „Es ist also gerade das Gegenteil von dem, was H. Pf. von gewissen Philosophen so unphilosophisch vermutet. Sie leugnen die Wunderkräfte der Christen nicht, weil sie außerordentliche Begebenheiten sind, sondern weil man sie zu ordentlichen Begebenheiten machen will; nicht weil sie Ausnahmen von den Gesetzen der Natur sind (die sie sich gar wohl denken können), sondern weil die Wunder, nach Hr. Lavaters und seines Freundes und Anbeters Pfenningers Theorie, ‚in rerum naturam‘ gehören sollen“. (Von der Lehre der Gebets- und Glaubenskraft usw., ADB 30, 1777, p. 350). – Eberhard macht hier ähnliche Verrenkungen wie der inkonsequente Freidenker Korax in Wielands „Abderiten“ (den wir schon oben, Kap. I, Anm. 78, kennengelernt haben). Es handelt sich um die Froschplage in Abdera: der Stadtrat kann nichts unternehmen, bevor diese lästigen Mitbewohner nicht ihrer Heiligkeit entkleidet worden sind. In einem Gutachten der Akademie will Korax nun nachweisen, daß die Frösche der Latona, die angeblichen Nachkommen der zur Strafe in quakendes Volk verwandelten lykischen Bauern, wenigstens seit ihrer „Einforschung“ nichts weiter als eben gewöhnliche Frösche seien und nur „leibhafte, natürliche Frösche“ zeugen könnten. Der „schlaue Philosoph“ vermeidet es also sorgfältig, die Möglichkeit eines wahrhaftigen Wunders in grauer Vorzeit (Verwandlung von Menschen in Frösche) zu leugnen; vielmehr schulde man einer „alten Volkssage“ durchaus Ehrerbietung, zumal man weder ihre Glaubwürdigkeit durch „historische Zeugnisse“ umstoßen noch ihre „absolute Unmöglichkeit“ naturwissenschaftlich beweisen könne. Anstatt den Wunderglauben frontal anzugreifen, will er die Frage nach dem ursprünglichen Wunder als gleichgültig auf sich beruhen lassen, um dann alle wunderbaren Folgewirkungen für die Gegenwart mit pseudorationalen Argumenten abzustreiten (5. Buch, 7. Kap.).

<sup>146</sup> In den Briefen an seinen Bruder Karl (der unter Nicolais Einfluß ein Berliner Normalaufklärer geworden war) begründet Lessing seine Ablehnung der Neologie mehrfach in scharfen Worten. So am 2. 2. 1774: „Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was tut man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. Ich bitte Dich, (...) siehe etwas weniger auf das, was unsere neuen Theologen verwerfen, als auf das, was sie dafür in die Stelle setzen wollen.“ Bildlich ausgedrückt: „Und was ist sie anders, unsere neumodische Theologie, gegen die Orthodoxie, als Mistjauche gegen unreines Wasser?“ (Ges. Werke. Bd. 9, p. 597).

<sup>147</sup> Johann Jakob Stoltz, Sektengeist. In: Der Genius der Zeit, Bd. 9, 1796, p. 150–230 (auch

- separat, Altona 1796).
- 148 Ibid., p. 154, 155, 209.
- 149 Ibid., p. 170, 156.
- 150 Ibid., p. 155, (215), 201.

## KAPITEL V

- 1 Christian Friedrich Daniel Schubart, Deutsche Chronik auf das Jahr 1774, 1775, 1776, 1777. Faksimiledruck, ed. Hans Krauss, 4 Bände, Heidelberg 1975; Jg. 1775, p. 282.
- 2 Jg. 1776, p. 758f.
- 3 C.F.D. Schubart's Gesammelte Schriften und Schicksale, Bd. 8, Stuttgart 1840, p. 191.
- 4 Deutsche Chronik, Jg. 1775, p. 3.
- 5 Ibid., p. 43.
- 6 Ibid., p. 385–387.
- 7 Jg. 1776, p. 321, 322.
- 8 Jg. 1775, p. 83.
- 9 Ibid., p. 515.
- 10 Ibid., p. 818f.
- 11 Jg. 1776, p. 379.
- 12 Ibid., p. 516f.
- 13 Ibid., p. 324.
- 14 Johann Karl Wezel, Belphegor oder die wahrscheinlichste Geschichte unter der Sonne (Nachwort von Lenz Prütting), Frankfurt a. M. 1978, p. 213.
- 15 Ibid., p. 451.
- 16 Zitiert nach: Werner Krauss, Studien zur deutschen und französischen Aufklärung, Berlin / DDR 1963, p. 324.
- 17 „Ich weiß nicht, durch welchen unglücklichen Zufall die Meinung fast durchgängig ange nommen ist, daß nur ein Republikaner auf ein Vaterland stolz tun könne, und daß es in Monarchien nichts weiter als ein bloßer Name, eine leere Einbildung sei.“ Thomas Abbt, Vermischte Werke, 6 Teile, Frankfurt / M. und Leipzig 1783; Bd. 2: Vom Tode für das Va terland, p. 14.
- 18 Heinrich Christoph Albrecht, Versuch über den Patriotismus, 1793 (z.T. wiederabge druckt in: Walter Grab, Leben und Werke norddeutscher Jakobiner, Stuttgart 1973, p. 105–144): „Aber der Patriotismus ist etwas Seltenes, fast etwas Unbekanntes in Monar chien; denn wer da Patriot sein will, muß eine seltene Stärke der Seele besitzen, gar kei ne Ansprüche auf Ruhm und Ehre, nicht einmal auf Beifall machen, und Ungnade und Aufopferungen ertragen können.“ (p. 140) – Peter Villaume, „Welches sind die Mittel, die Vaterlandsliebe bei dem Volke zu erwecken?“, 1794 (z.T. wiederabgedruckt in: Von der

ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, ed. Zwi Batscha u. Jörn Garber, Frankfurt a. M. 1981, p. 267–276): „Aber Ihr möchtet es nicht, Ihr Fürsten, daß wahrer Patriotismus unter den Völkern entstünde; dazu kennt Ihr Eure Vorteile viel zu gut. Ihr fühlt wohl, daß die Vaterlandsliebe mit Eurem Despotismus unverträglich ist.“ Neben dem „wahren Patriotismus“ kennt Villaume noch einen „unechten Patriotismus“, der dem ersten nur äußerlich ähnlich sieht: „Wir haben Monarchen gesehen, die mit Geschicklichkeit ihren Untertanen einen brennenden Enthusiasmus einzuflößen wußten, welcher dem Patriotismus nahekam, den Ruhm, die Macht des Monarchen beförderte und einen Schimmer von Gemeinwohl hervorbrachte.“ (p. 267) Dies ist unverkennbar auf Friedrich den Großen gemünzt; also auch eine indirekte Replik auf Abbt und seinen königlich-preußischen Patriotismus.

- 19 Helvétius wird erwähnt in den Fußnoten p. 11 u. 63; es handelt sich dabei nur um Anekdotisches. Dies ist durchaus typisch für die Art, wie die deutschen Aufklärer mit Helvétius umzugehen pflegen: seine zahlreichen Anekdoten über exotische Bräuche werden gern und mit Nennung seines Namens zitiert; aber wenn sie seine Hauptideen angreifen oder gelegentlich auch übernehmen (wie es Abbt in gewissem Grade tut), dann wird sein Name fast immer verschwiegen. Kant z. B. verfährt nicht anders (vgl. Kap. IV, Anm. 31).
- 20 „Wieviel heftige Schulreden wider die Leidenschaften vom Stoiker bis zum Mönch herunter, in Asien sowohl als in Europa!“ Abbt, *Vom Tode für das Vaterland*, p. 81 (Fußnote).
- 21 Ibid., p. 92 u. 116.
- 22 Ibid., p. 116.
- 23 Ibid., p. 118 f.
- 24 „Sappho und Curtius stürzen sich beide in einen Abgrund. Die erste, um sich von ihrer unglücklichen Liebe zu befreien. Der andre, um Roms Unglück abzuwenden. Sappho ist eine Närrin, und Curtius ein Held.“ Ibid., p. 120 f.
- 25 Ibid., p. 128.
- 26 Vgl. ibid., p. 122 u. 125.
- 27 Über die Schwärmerei unserer Zeiten (von J. A. H. Reimarus), In: *Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur*, Jg. 3, Stück 2 (Sept./Okt. 1782), p. 237–255 – Der Aufsatz wird zitiert nach dem folgenden Wiederabdruck: G. Chr. Lichtenberg, *Gesammelte Werke*, ed. Wilhelm Grenzmann, Frankfurt a. M. 1949, Bd. 2, p. 327–339.
- 28 Dieser hat die gewünschte Stellungnahme etwas später geliefert: Prof. Lichtenbergs Antwort auf das Sendschreiben eines Ungekannten über die Schwärmerei unserer Zeiten. In: *Göttingisches Magazin*, Jg. 3, Stück 4 (März 1783), p. 589–614. – Lichtenberg wiederholt und bestätigt bloß verschiedene Punkte der vorgebrachten Kritik und nimmt dann das gegebene Stichwort zum Vorwand, ein längeres Gedicht-Fragment mitzuteilen, in dem er allerlei „Mode-Torheiten“ des literarischen Lebens lächerlich macht. Der Begriff Schwärmerei wird hier als solcher nicht thematisiert, weshalb wir diesen Beitrag vernachlässigen können.
- 29 Reimarus, Über die Schwärmerei unserer Zeiten, p. 327.

- 30 Ibid., p. 330.
- 31 Ibid., p. 329.
- 32 Ibid., p. 328.
- 33 Ibid., p. 335.
- 34 Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Leipzig 1843, p. 413–415.
- 35 Vgl. Seite 40 u. 41.
- 36 Vgl. Seite 147.
- 37 Vgl. Kurt Christ, Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits, Würzburg 1988, p. 152f.; und Birgit Nehren, *Selbstdenken und gesunde Vernunft. Über eine wieder aufgefundene Quelle zur Berliner Mittwochsgesellschaft*, in: *Aufklärung*, Jg. 1 (1986), H. 1, p. 87–101, bes. p. 94f.
- 38 Wieland, Werke (AA), Bd. 23: *Kleine Schriften III (1783–1791)*, bearb. v. William Clark, Berlin 1969, p. 146–147 – Die „bête du Gévaudan“ war ein fabelhaftes Untier, das um 1765 die Cevennen (im heutigen Departement Lozère) und zugleich die Phantasie des europäischen Publikums heimsuchte. Schon Kant hat darauf angespielt, als die Sache noch ganz aktuell war, und eine Nutzanwendung gegeben: „Ja hat nicht vor kurzem das gemeine Landvolk denen Gelehrten die Spöttgerei gut vergolten, welche sie gemeinlich auf dasselbe der Leichtgläubigkeit wegen zu werfen pflegen? Denn durch vieles Hörensagen brachten Kinder und Weiber endlich einen großen Teil kluger Männer dahin, daß sie einen gemeinen Wolf vor eine Hyäne hielten, obgleich itzo ein jeder Vernünftiger leicht einsieht, daß in den Wäldern von Frankreich wohl kein afrikanisches Raubtier herumlaufen werde.“ (*Träume eines Geistersehers*, II, 1).
- 39 Wieland, Werke (AA), Bd. 23, p. 170.
- 40 Ibid., p. 177.
- 41 Kant, Werk, AA, Bd. B, Berlin 1912, p. 145 (Hervorhebungen z. T. im Original).
- 42 Das Motiv kryptokatholischer Machenschaften findet sich auch in Schillers Romanfragment „Der Geisterseher“ (1787ff.).
- 43 Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, Bd. 5, 1787, 3. Stück, p. 41–48 (diese Nachschrift von Pockels ist wiederabgedruckt bei Gerhard Sauder, *Empfindsamkeit*, Band III: Quellen und Dokumente, Stuttgart 1980, p. 73–75); hier p. 41 u. 42.
- 44 Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, Bd. 5, 1787, 3. Stück, p. 23–41 (der thematische Aufsatz von Jenisch).
- 45 Ibid., p. 24.
- 46 P. 31.
- 47 P. 29.
- 48 P. 34.
- 49 P. 31f.
- 50 P. 33.
- 51 Johann Lorenz Benzler (1747–1817), aus Lemgo gebürtig, besorgte das „Lippische In-

telligenzblatt“ (hrsg. von Helwing, dem Inhaber der Meyerschen Verlagsbuchhandlung) seit 1773. Ab 1783 war er gräfl. Stolbergischer Bibliothekar zu Wernigerode. Benzler hatte enge Beziehungen zu Gleim und seinem Kreis, auch mit dem jungen Heinse. Er trat vor allem als Übersetzer hervor, u.a. von Shaftesbury (bei dem ja das Lob des Enthusiasmus an der Quelle zu schöpfen war).

- 52 Lippische Intelligenzblätter, Jg. 1774, 13. Stück (26. März), Sp. 199–203.
- 53 So schreibt Lavater: „Wo Wirkung, Kraft, Tat, Gedanke, Empfindung ist, die von Menschen nicht gelernt und nicht gelehrt werden kann – da ist Genie.“ Johann Caspar Lavater, Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe, Band IV, Leipzig und Winterthur 1778, p. 80 (der Abschnitt „Genie“ ist wiederabgedruckt in: Sturm und Drang. Kritische Schriften, ed. Erich Loewenthal, 3. Aufl., Heidelberg 1972, p. 815–819).
- 54 Vgl. Gerhard Sauder, Geniekult im Sturm und Drang. In: Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Band 3: Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution (1680–1789), hrsg. v. Rolf Grimminger, München 1980, p. 327–340, hier p. 330.
- 55 Jakob Friedrich Abel, Rede über das Genie. Werden große Geister geboren oder erzogen, und welches sind die Merkmale derselbigen? Neudruck (...) hrsg. v. Walter Müller-Seidel, Marbach 1955, p. 7 u. 15.
- 56 Lavater empört sich: „Es gehört zu Helvétius unverzeihlichen Sünden wider die Vernunft und Erfahrung, die Erziehung zum einzigen Mittel der allgemeinen Bildung und Umbildung angegeben zu haben. Revoltanteres hat vielleicht dies Jahrhundert kein philosophischer Kopf der Welt aufgedrungen.“ Erforderlich sei: „Eine umständliche Widerlegung des Helvétius von der natürlichen Gleichgeschicklichkeit aller Menschen zu allen Sitten, Fertigkeiten, Künsten.“ Physiognomische Fragmente, Bd. IV, p. 115 u. 482.
- 57 Z.B. Diderot in seiner „Réfutation suivie de l’ouvrage d’Helvétius intitulé l’Homme“.
- 58 Die schon herangezogene Schrift Herders „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ führt aus: „In dem Verstande ist die Natur also an Genies nicht so unfruchtbare, als wir wähnen, wenn wir bloß Büchergenies und Papiermotten dafür halten. Jeder Mensch von edeln, lebendigen Kräften ist Genie auf seiner Stelle, in seinem Werk, zu seiner Bestimmung, und wahrlich, die besten Genies sind außer der Bücherstube. (...) Solange die Natur an gesunden Keimen und blühenden Bäumen keinen Mangel hat, wird sie’s auch nicht an Menschengenies haben, wie die eklen, abgöttischen Schmeichler und Nachtreter großer Leute immer befürchten.“ – Speziell über Helvétius schreibt Herder, er habe „unwidersprechlich bewiesen, daß es eigentlich gar kein Genie (angeborne Naturart) gebe, sondern daß wir alle als gleiche Plattköpfe auf der Welt erscheinen, alles komme darauf an, wie wir dressiert werden und welchen Fraß wir, Genie zu werden, erwischen.“ S. W., Bd. 8, p. 223 u. 222.
- 59 Längere Auszüge aus dieser Zirkularverordnung sind abgedruckt bei: Kurt Eisner, Das Ende des Reichs. Deutschland und Preußen im Zeitalter der großen Revolution, Berlin

1907, p. 175–177. Es heißt dort u.a.: „Da der Hauptzweck der Garnisonsschulen die Bildung künftiger Soldaten ist, so braucht in ihnen nicht mehr gelehrt zu werden, als dem gemeinen Mann, Unteroffizier und Feldwebel zu wissen nötig ist, um ihre Stellen als brauchbare und zufriedene Menschen auszufüllen.“ Mit bemerkenswerter Offenheit wird zugegeben, daß auch die unteren Volksklassen durchaus bildungsfähig sind, daß aber zuviel Unterricht, indem er ihr Selbstbewußtsein und ihren Lebensanspruch steigert, den sozialen Status quo gefährden könnte: „Der Keim zur Unzufriedenheit mit seinem Stande wird sich aber in eben dem Grade entwickeln, in welchem man seinen wissenschaftlichen Unterricht weiter ausdehnt. Nur wenige Menschen der unteren Volksklasse sind von der Natur so sehr verwahrloset, daß sie nicht die Fähigkeit haben sollten, etwas mehr zu leisten, als ihr Stand von ihnen erfordert, und sich dadurch auf irgendeinem Wege über denselben zu erheben. Ein zu weit gedehnter Unterricht wird das Gefühl solcher Fähigkeiten in ihnen rege machen, durch deren Anwendung sie sich leicht ein günstigeres Schicksal, als das eines gemeinen Soldaten ist, würden verschaffen können.“

- 60 Bescheidene Prüfung der Zirkularverordnung Sr. Königl. Majestät von Preußen (...), den Unterricht in den Garnisonschulen betreffend; sowie der darin enthaltenen Grundsätze über Volksschulen und Volksunterricht überhaupt. Von J.Z.H. Hahn, Leipzig 1800.
- 61 Zitiert nach: Helmut König, Zur Geschichte der Nationalerziehung in Deutschland im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, Berlin / DDR 1960, p. 109.
- 62 Zitiert nach: Richard van Dülmen, Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung Analyse Dokumentation, Stuttgart 1975, p. 314–315 – Übrigens hatte Knigge an dieser Adresse keinen Erfolg, denn Lavater war zwar für allerlei Schwärmerien empfänglich, fand aber wenig Geschmack an jenem „Enthusiasmus“, der als Vehikel eines radikalaufklärerischen Programms dienen sollte.
- 63 Johann Adam Bergk lebte von 1769 bis 1834. Diesen verschollenen Autor hat Jörn Garber durch verschiedene Neudrucke und Untersuchungen wieder zugänglich gemacht. Vgl. bes. seinen Aufsatz: Liberaler und demokratischer Republikanismus. Kants Metaphysik der Sitten und ihre radikaldemokratische Kritik durch J. A. Bergk. In: Die demokratische Bewegung in Mitteleuropa im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert, ed. Otto Büsch und Walter Grab, Berlin 1980, p. 251–289.
- 64 Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte mit einer Kritik der neuesten Konstitution der französischen Republik, o.O., 1796.
- 65 Teilabdruck in: Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, ed. Zwi Batscha u. Jörn Garber, Frankfurt / M. 1981, p. 335–350, hier p. 335 f.
- 66 Ibid., p. 343.
- 67 Über Duttenhofers Schwärmer-Kompendium vgl. Schings, Melancholie und Aufklärung, p. 185 ff.
- 68 Herder, Sämtliche Werke, ed. Suphan, Bd. 20, Berlin 1880, p. 277–282.
- 69 Ibid., p. 279.

- 70 S. W., Bd. 20, p. 48.
- 71 Ibid., p. 49.
- 72 P. 59f.
- 73 P. 45.
- 74 P. 47.
- 75 Herder schrieb in einem Brief an Jacobi vom 6.2.1784: „Seit sieben Jahren und länger trage ich mich mit einer Parallele der Dreimänner Spinoza, Shaftesbury, Leibniz, und habe nicht dazu kommen können.“ Ebenso in der Vorrede zu „Gott. Einige Gespräche“ (1787): „Zehn oder zwölf Jahre sinds, seit ich eine kleine Schrift mit mir umhertrug, die den Namen Spinoza, Shaftesbury, Leibniz führen sollte. Sie war fertig in meinen Gedanken, und ich ging mehrmals an die Ausführung derselben; allemal aber ward ich unterbrochen und mußte ihr eine andere Stunde wünschen.“ (S. W., Bd. 16, p. 403).
- 76 Herder, Sämtl. Werke, Bd. 23 (1885), p. 151.
- 77 Herder, Sämtl. Werke, Bd. 24 (1886), p. 149 ff.
- 78 Ibid., p. 149.
- 79 Ibid., p. 150f.
- 80 In seinem Aufsatz „Über die Schwärmerie“ stellt Garve die Regel auf: „Daß in finstern Zeiten die Schwärmerie im ganzen mehr auf der Seite der Tugend sei, als der Aberglaube oder die kalte reine Sinnlichkeit. Die Schwärmer, die ihrem innern Lichte folgen, widerstehen wenigstens der zu großen Autorität der Priester und arbeiten so gewissermaßen der Freiheit der Vernunft vor.“ Aber was früher von Nutzen sein konnte, ist inzwischen unbedingt schädlich geworden: „So wie in den finstern Jahrhunderten des Aberglaubens Schwärmer oft die Rechte des freien und eignen Denkens wieder ins Andenken bringen müssen: so sind hingegen in Zeiten der Aufklärung Schwärmer die größten Feinde des Fortgangs derselben.“ (Christian Garve, Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben, s. Teil, Breslau 1802, p. 335–406; hier p. 391 u. 392).
- 81 S. W., Bd. 24, p. 151f.
- 82 Ibid., p. 151. – „Es gibt Zeiten des Schlafs, Zeiten des Aufwachens der Nationen.“ Dieser Satz Herders liest sich wie eine Prosafassung mancher Verse Hölderlins, in denen der „Zeitgeist“, der „Geist der Unruh“, „des Tages Engel“ oder Bacchus als Gott der Revolution erscheint, „... vom Schlafe die Völker weckend“ („Dichterberuf“, Vers 4; vgl. „Wie wenn am Feiertage“, Vers 14/15 u. 23; u.a. Gedichte).
- 83 S. W. Bd. 13, p. 353 (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, IX, 1).
- 84 J.G. Seume, Prosa-Schriften, ed. Werner Kraft, Darmstadt 1974, p. 709f.
- 85 Vgl. ibid., p. 511.
- 86 Ibid., p. 1103.
- 87 Ibid., p. 1014.
- 88 Ibid., p. 931.

- 89 Vgl. Yves Benet, Diderot. De l'athéisme à l'anticolonialisme, Paris 1970, p. 244 f. (und unten Seite 105).
- 90 Prosaschriften, p. 1089.
- 91 Ibid., p. 1349.
- 92 Ibid., p. 1377.
- 93 Ibid., p. 645. (Zum Stichwort „Roßbach“ vgl. Seite 285 f.)
- 94 Ibid., p. 149.

## KAPITEL VI

- 1 Schubart, Deutsche Chronik, Jg. 1775, p. 823–824.
- 2 Sturm und Drang, Kritische Schriften, p. 798.
- 3 Seume, Prosaschriften, p. 1095.
- 4 Rousseau, Les Confessions, p. 8–9.
- 5 Im Sommer 1754 unternimmt Rousseau eine Reise nach Genf, kehrt zum kalvinistischen Bekenntnis zurück und erneuert damit sein Bürgerrecht. In den „Confessions“ liest sich das so: „Arrivé dans cette ville, je me livrai à l'enthousiasme républicain qui m'y avait amené. Cet enthousiasme augmenta par l'accueil que j'y reçus. Fêté, caressé dans tous les états, je me livrai tout entier au zèle patriotique, et, honteux d'être exclu de mes droits de citoyen par la profession d'un autre culte que celui de mes pères, je résolus de reprendre ouvertement ce dernier.“ (p. 464).
- 6 Helfrich Peter Sturz, Schriften, Sammlung II, Leipzig 1786, p. 28.
- 7 Appel à l'impartiale postérité par la citoyenne Roland. Paris, an III de la République (= 1795), vol. IV, p. 2.
- 8 Ibid., vol. III, p. 80.
- 9 Die für dieses Kapitel verwendeten Belegtexte erwähnen, abgesehen von Plutarch, fast alle berühmten Historiker des Altertums: Herodot, Thukydides, Xenophon, Polybios, Nepos, Livius, Tacitus.
- 10 Herder, Sämtl. Werke, Bd. 18, p. 321.
- 11 Gabriel Bonnot de Mably, Sur la théorie du pouvoir politique (textes choisis), ed. Peter Friedmann, Paris 1975 (Classiques du Peuple), p. 136.
- 12 Meister, Über die Schwärmerie, p. 22–23 (Fußnote).
- 13 Seume, Prosaschriften, p. 945.
- 14 Jakob Friedrich Abel, Rede über das Genie. Werden große Geister geboren oder erzogen, und welches sind die Merkmale derselben? Marbach 1955, p. 14.
- 15 Helvétius: „Nicht immer zeugt die Ruhe in einem Staat vom Glück der Untertanen. Unter der Willkürherrschaft gleichen die Menschen Pferden an der Kandare (...) In solchen Ländern hält man Lethargie für Ruhe.“ (Vom Geist, p. 351) Mercier: „Le Poète doit savoir aussi

que les orages civils sont le garant de la santé des peuples, qu'il n'y a qu'un Empire malade ou convalescent qui présente un front paisible et léthargique.“ (Du Théâtre, p. 225) Beachtenswert ist, daß „Lethargie“ als einer der Gegenbegriffe zu „Enthusiasmus“ ebenfalls eine zunehmend politische Färbung erhält. – Mably: „Je crois en effet que si les citoyens sont bien sots, bien stupides, bien ignorants, ils vivront dans le repos; mais quel cas vous et moi devons-nous faire de ce repos? Il ressemble à cet engourdissement qui lie les facultés d'un paralytique. (...) Il faut du mouvement dans le corps politique, ou ce n'est qu'un cadavre. (...) Quels biens les querelles éternelles des patriciens et des plébéiens n'ont-elles pas produits autrefois dans la république romaine? Si le peuple avait préféré le repos à tout, il aurait été bientôt esclave de la noblesse, et nous ignorerions aujourd'hui jusqu'au nom des Romains.“ (a. a. O., p. 80, 81). Wilhelm Heinse schreibt in seinen Tagebuchaufzeichnungen Mitte der siebziger Jahre (wobei er z. T. Algernon Sidney paraphrasiert): „Die Unruhen und bürgerlichen Kriege sind nicht das schlimmste, was einem Staate widerfahren kann, sondern Elend, Schwachheit, Feigheit, Mangel an Mut und Stärke, etwas zu unternehmen. Als die Griechen sich untereinander balgten, wurden sie von außen gefürchtet, und alle Künste blühten. Als die freien Völker in Italien mit den Römern kämpften, sah es anders da aus als itzt. (...) Sobald die berühmten Republiken ihre Freiheit verloren, hörten sie auf, große Männer zu haben.“ (Wilhelm Heinse, sämtliche Werke, ed. Carl Schüddekopf u. Albert Leitzmann, Leipzig 1902–1925; Bd. 8/1, p. 55). – Ganz ähnlich äußert sich der Mainzer Jacobiner Georg Wedekind: „In Ruhe und Weichlichkeit versunken, strebt ein Volk nach Künsten umsonst. (...) Nur bei regssamer Freiheit wohnen die Musen, und am liebsten begleiten sie die Freiheit in ihren Kämpfen, in ihren Triumphen. (...) Während der Unruhen des Peloponnesischen Krieges war es, daß für Griechenland ein goldenes Zeitalter glänzte. (...) Die Freistaaten zogen Unruhen und Kriege einer niederträchtigen und sträflichen Behaglichkeit vor.“ (In: Beyträge zur Geschichte der französischen Revolution, Bd. 7, 1796, p. 569f.) – Ernst Ludwig Posselt bemerkt in seinen „Europäischen Annalen“, 1795: „Daß sich alles herumtreibt, drängt und stößt, Partei gegen Partei ankämpft, tobt, alle Leidenschaften im freisten Spielraum durcheinanderwühlen, war von jeher und wird ewig das Eigentümliche der Republiken, das Symptom ihres politischen Lebens sein.“ (zitiert nach: Fritz Valjavec, Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770–1815, Nachwort von Jörn Garber, Kronberg u. Düsseldorf 1978, p. 326).

<sup>16</sup> Abel, Rede über das Genie, p. 14.

<sup>17</sup> Sturm und Drang. Kritische Schriften, p. 391.

<sup>18</sup> Walter Grab, Leben und Werke norddeutscher Jakobiner, Stuttgart 1973, p. 132.

<sup>19</sup> Meister, Über die Schwärmerei, p. 16. – In einer Fußnote verweist Meister auf den „Leviathan“. Tatsächlich stellt Hobbes dort in extremer Weise einen direkten Kausalzusammenhang zwischen Rezeption der Antike und blutigem Aufruhr her. Kap. 29: „Was die Rebellion gegen die Monarchie im besonderen betrifft, so ist eine ihrer häufigsten Ursachen die Lektüre der politischen und historischen Schriften der alten Griechen und Römer:

Junge Leute und alle anderen, die mit dem Gegengift einer gesunden Vernunft nicht ausgestattet sind, werden von den großen Kriegstaten ihrer Heerführer stark und angenehm beeindruckt (...). Und so bilden sie sich ein, deren großes Wohlergehen sei nicht aus dem Wetteifer einzelner Personen, sondern aus der Güte der demokratischen Regierungsform entstanden (...). Die Lektüre dieser Bücher, meine ich, brachte die Menschen dazu, ihre Könige zu töten, weil die griechischen und römischen Schriftsteller in ihren Büchern und Abhandlungen über Politik dies zu einer rechtmäßigen und lobenswerten Handlung für jedermann machten, vorausgesetzt, er nenne ihn vor der Tat einen Tyrannen.“ Kap. 21: „Und durch Lektüre dieser griechischen und römischen Schriftsteller wurde es den Menschen von Kindheit an unter dem Einfluß eines falschen Freiheitsbilds zur Gewohnheit, Aufruhr gutzuheißen und die Handlungen ihres Souveräns (...) zu kritisieren, was mit soviel Blutvergießen verbunden ist, daß ich wohl recht habe, wenn ich sage, daß niemals etwas so teuer erkauft wurde wie das Erlernen der griechischen und lateinischen Sprache von der westlichen Welt.“ (Thomas Hobbes: Leviathan; oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Hrsg. u. eingel. v. Iring Fettscher, Neuwied/Berlin 1966, p. 249 u. 167).

- 20 Du Marsais / Holbach, Essay über die Vorurteile, p. 164.
- 21 Vgl. Karl Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff, Frankfurt / M. 1973, p. 151–158. Ende des 17. bis Mitte des 18. Jhs. entstand in Frankreich eine eigene Literaturgattung von „Geschichten der Revolutionen“; angefangen mit der „Histoire des révolutions d'Angleterre depuis le commencement de la Monarchie“ (1692–94) des Jesuiten Dorleans, der u. a. auch gewaltsame Thron- und Dynastiewechsel zur Kette der „Revolutionen“ rechnet, bis hin zur vielbändigen „Histoire des conjurations, conspirations et révolutions célèbres, tant anciennes que modernes“ (1754–57) des Jesuiten Duport-Dutertre, der schon im Titel die begriffliche Nähe von „Verschwörungen“ und „Revolutionen“ zum Ausdruck bringt; der Abbé Vertat, Autor von Revolutionsgeschichten Portugals, Schwedens und der Römischen Republik, ist der bekannteste Schriftsteller dieser Gattung und gebraucht ihren Leitbegriff ebenfalls sehr weit und unpräzise. (Schiller hat in solchen Werken viele stoffliche Anregungen gefunden.)
- 22 Algernon Sidney (1622–1683), aus der Familie Leicester, war ein aktiver Anhänger der großen englischen Revolution und übernahm schon in jungen Jahren verschiedene militärische und diplomatische Aufgaben. Mit Beginn der Restauration ging er für lange Zeit ins Exil (1660–77). 1683 wurde er der Teilnahme am sog. Ryehouse-Komplott gegen Karl II. angeklagt und hingerichtet; das Todesurteil erging ohne jeden sachlichen Beweis, nur aufgrund von beschlagnahmten staatsphilosophischen Manuskripten. Das Parlament rehabilitierte ihn gleich zu Beginn der „Glorious Revolution“ 1688. – Sein umfangreiches Werk „Discourses concerning Government“ erschien postum 1698 und erfuhr im 18. Jh. zahlreiche Neuauflagen und Übersetzungen. – Wieland erwähnt Algernon Sidney häufig, wenn es um eine Aufzählung anerkannter Republikaner geht; z. B. im „Agathon“ (X, 2;

p. 322) zusammen mit Dion, Cato, Brutus. Wilhelm Heinse beschäftigt sich intensiv mit ihm und verfertigt einen Konspekt (Werke 8/1, p. 50–56; s. oben Anm. 15). Der junge Niebuhr macht sich darüber lustig, daß ein Kommilitone den Namen Algernon Sidney nicht kennt (Alfred Heuss, Bartheld Georg Niebuhrs wissenschaftliche Anfänge, Göttingen 1981, p. 366). Jean Paul nennt ihn im „Titan“ (122. Zykel).

- 23 Algernon Sidney, *Discourses concerning Government. To which are added Memoirs of his Life and an Apology for himself*, The Third Edition, London 1751; II, 23; p. 171: „The same order that made men valiant and industrious in the service of their country during the first ages, would have the same effect, if it were now in being: men would have the same love to the public as the Spartans and Romans had, if there was the same reason for it. We need no other proof of this than what we have seen in our own country, where in a few years good discipline and a just encouragement given to those who did well, produced more examples of pure, complete, incorruptible and invincible virtue than Rome or Greece could ever boast; or if more be wanting, they may easily be found among the Switzers, Hollanders and others.“
- 24 Joachim Heinrich Campe, Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution geschrieben (Braunschweig 1790). Mit Erläuterungen, Dokumenten und Nachwort von Hans-Wolf Jäger, Reprint Hildesheim 1977, p. 1. – über die Rolle der Pariser Frauen während der Revolution heißt es: „Der Eifer, die Stärke und der Mut, den die neuen Spartanerinnen dabei bewiesen, indem ihre Männer, Brüder und Väter auf den öffentlichen Plätzen versammelt waren, übertrafen alles, was man in unsrnen Zeiten der Verfeinerung und Schwächung und mitten in einer der üppigsten Städte Europens von diesem Geschlecht erwarten konnte.“ (p. 94–95, Fußnote)
- 25 Jean-Baptiste Cloots, *Adresse d'un Prussien à un Anglais: Discours du 19 juin 1790; etc.* (Broschüre o. O., o. J. – Bibliothèque Nationale, Signatur: Lb<sup>39</sup> 3805), p. 35.
- 26 Nach dem Helden des vielbändigen kulturgeschichtlichen Romans „Le voyage du jeune Anacharsis en Grèce“ (1788) des Abbé Barthélemy. Dieses Werk hatte mit seiner popularisierenden Verarbeitung antiquarischer Gelehrsamkeit erstaunlichen Erfolg; es gab auch Hölderlin für den „Hyperion“ Anregungen.
- 27 Wieland, Werke (Berlin o. J., Hempel), Bd. 33, p. 389.
- 28 Von den acht bei Wieland erwähnten Republikanern werden vier mit ihren charakteristischen Taten auch von Helvétius angeführt: Regulus, Fabricius, Themistokles, Timoleon. Über den ersten bemerkt er zusammenfassend: „Die Tat des Regulus war zweifellos eine Wirkung jenes ungestümen Enthusiasmus, der ihn zur Tugend trieb; doch ein solcher Enthusiasmus konnte nur in Rom aufflammen.“ (Vom Geist, p. 350)
- 29 Annalen der leidenden Menschheit, Heft 6, 1799 (Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein 1972), p. 90. – Vgl. zu diesem Deutungsmuster neuerdings Wolfgang Beutin, Die Französische Revolution im Medium des Vergleichs mit der Reformation, in: „Sie und nicht Wir“. Die Französische Revolution und ihre Wirkung auf Norddeutschland und das Reich, ed.

- Arno Herzig, Inge Stephan, Hans G. Winter, Hamburg 1989, Bd. 2, p. 515–533.
- 30 Sturm und Drang, Kritische Schriften, p. 625–626.
- 31 August Ludwig Schlözer, Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre, Göttingen 1793, p. 168.
- 32 Ibid., p. 175.
- 33 Georg Friedrich Rebmann, Kosmopolitische Wanderungen durch einen Teil Deutschlands, Neuausgabe von Hedwig Voegt, Frankfurt/M. 1968 (sammlung insel), p. 65, 66.
- 34 Franz Josias von Hendrich, Über den Geist des Zeitalters und die Gewalt der öffentlichen Meinung, o. O. 1797; Scriptor Reprint 1979 (das genannte Kapitel ist auch abgedruckt bei Batscha/Garber, Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1981, p. 373–381).
- 35 Ibid., p. 115 u. 110.
- 36 Ibid., p. 106 u. 196.
- 37 Ibid., p. 50: „Mit gleichem Enthusiasmus, womit sie fochten, sprach und schrieb man inzwischen in Paris und in ganz Frankreich für die Amerikaner, oder mit andern Worten für die Freiheit.“
- 38 Ibid., p. 108.
- 39 Ibid., p. 129–131.
- 40 Ibid., p. 135–136.
- 41 Ibid., p. 136.

## KAPITEL VII

- 1 Pierre Trahard, *La sensibilité révolutionnaire (1789–1794)*, Paris 1936, p. 48.
- 2 Ibid., p. 9.
- 3 Vgl. unten Seite 256 ff.
- 4 Hans-Wolf Jäger weist im Nachwort seiner Neuausgabe der „Briefe aus Paris“ von Campe (Anhang, p. 86) auf die außerordentliche Häufigkeit der Theater-Metaphorik, der Ausdrücke „Schauspiel“, „Bühne“ u.ä. hin. Dafür nur drei ausgewählte Beispiele. Campe selbst spricht von jener „Bühne, worauf eins der größten politischen Schauspiele, welche die Welt in neuern Zeiten gesehen hat, jetzt aufgeführt wird“ (*Briefe aus Paris*, p. 3). Halem schreibt im Schlußwort seines Reiseberichts: „Was ist doch alles, so die Völkergeschichte bisher uns zeigte, in Vergleichung mit dem Schauspiele, das uns jetzt Gallien gibt? (...) Dieser einzige Anblick war uns vorbehalten, die wir die letzte Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts erleben. Wir sahn das Schauspiel vorbereiten; wir sehn es ausführen.“ (*Blicke auf einen Teil Deutschlands, der Schweiz und Frankreichs*, Bd. 2, p. 310, 311) Und Wieland äußert in einem Privatbrief an Halem: „Ich halte es für eine Glückseligkeit, um welche uns die Nachwelt beneiden wird, daß wir Zeitgenossen und Zuschauer dieses groß-

- ten und interessantesten aller Dramen, die jemals auf dem Weltschauplatze gespielt wurden, gewesen sind.“ (D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 40).
- 5 Vgl. Alain Ruiz, *Agents de la propagande révolutionnaire en Allemagne de 1789 à 1792: les voyageurs et leurs récits sur la France*. In: Deutschland und die Französische Revolution, ed. Jürgen Voß (= Beihefte der Francia, 12), München 1983, p. 82–97.
- 6 Joachim Heinrich Campe, Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution geschrieben. Mit Erläuterungen, Dokumenten und einem Nachwort von Hans-Wolf Jäger (Reprograph. Druck der Ausgabe Braunschweig 1790), Hildesheim 1977.
- 7 Ibid., p. 31, 36.
- 8 Ibid., p. 18.
- 9 Ibid., p. 81, 85.
- 10 Ibid., p. 81, 329.
- 11 Ibid., p. 84.
- 12 Ibid., p. 37.
- 13 So schreibt Elise Reimarus an August Hennings, 16. Okt. 1778 (zitiert nach: Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke in zehn Bänden*, ed. Paul Rilla, 2. Aufl., Berlin u. Weimar 1968, Bd. 9: Briefe, p. 801, Anm. 5).
- 14 Vgl. unten Seite 150 (Kap. IV, Anm. 71).
- 15 Campe, Briefe aus Paris; Anhang p. 53, 54, 57.
- 16 Ibid., Anhang p. 55.
- 17 Ibid., Anhang p. 53.
- 18 Vgl. Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur, ed. Claus Träger, Leipzig/Frankfurt a.M. 1975, p. 719.
- 19 Campe, Briefe aus Paris; Anhang p. 62 (aus: J. H. Campe, *Reise durch England und Frankreich ...*, Braunschweig 1803).
- 20 Friedrich Schulz, Geschichte der großen Revolution in Frankreich, 2. Aufl., Berlin 1790, p. 85.
- 21 Ibid., p. 107.
- 22 G. A. v. Halem, *Blicke auf einen Teil Deutschlands, der Schweiz und Frankreichs bei einer Reise vom Jahre 1790*, Hamburg 1791, Bd. 1, p. 141 – Dieser Passus verdient es, als Musterbeispiel für den pathetisch-gefühlsseligen Stil der Rousseau-Verehrung vollständig zitiert zu werden: „Wag ich’s, hier, wo der Geweihte der Natur die Feder in sein Herz tauchte, wo heiliger Enthusiasmus, der Sohn der Energie, ihm zur Seite stand; wo er Gedanken dachte, die atmeten, und Worte, die brannten, auf’s Papier warf – wag ich’s, hier meine Gefühle auszuströmen?“ – Übrigens hat auch Campe dem Andenken Rousseaus gehuldigt, indem er eine „Wallfahrt zu seinem Grabe nach Ermenonville“ unternahm (Briefe aus Paris, p. 257).
- 23 Halem, *Blicke*, Bd. 2, p. 76.
- 24 Johann Friedrich Reichardt, Vertraute Briefe über Frankreich. Auf einer Reise im Jahr

- 1792 geschrieben, Bd. 2, Berlin 1793, p. 426 – Vgl. das vollständige Zitat unten Seite 309.
- 25 Georg Forster, Werke in vier Bänden, ed. Gerhard Steiner, Bd. 4: Briefe, Frankfurt / M. 1970, p. 609 f.
- 26 Hierüber ausführlich im 2. Abschnitt dieses Kapitels.
- 27 Georg Forsters Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Hrsg. Akademie d. Wiss. d. DDR, Bd. 8: Kleine Schriften zu Philosophie und Zeitgeschichte, bearb. v. Siegfried Scheibe, Berlin 1974, p. 280.
- 28 Auch Herders Aufsatz von 1802 betrachtet den Enthusiasmus als eine Funktion der „menschlichen Natur“ (vgl. Seite 216). Bei Kant heißt es 1798, der Enthusiasmus in der Revolutionsepoke gebe Anlaß zu einer „für die Anthropologie wichtigen Bemerkung“ (vgl. oben Seite 317).
- 29 Forster, Werke, Bd. 8, p. 285 f.
- 30 „La noblesse héréditaire est pour toujours abolie“; folglich sind die Titel „prince, duc, comte, marquis, baron, chevalier“ etc. etc. abgeschafft. Auch Wappen und Livreen sind nicht mehr erlaubt; außerdem dürfen die Anredeformen „monseigneur, excellence, altesse, éminence, grandeur“ etc. nicht mehr gebraucht werden. (Vgl. J. B. Duvergier, Collection complète des lois, décrets, ordonnances ... de 1788 à 1830, 2. ed., t. 1, Paris 1834, p. 217 f.) – Es geht bei diesem Dekret also weniger um die Sache selbst (die Privilegien des Adels waren ja schon weitgehend beseitigt) als um die Namen, deren symbolisches Prestige im Interesse der Gleichheit gebannt werden soll.
- 31 Forster, Werke, Bd. 8, p. 280. Wenn der Autor seine Rolle als „ruhiger Beobachter“ derartig hervorhebt, so hat das vermutlich auch Zensurgründe. – Umgekehrt will Friedrich Gentz in einer Rezension der Jenaer „Allgemeinen Literaturzeitung“ vom Febr. 1794 gerade an diesem Forsterschen Werk nachweisen, „wie in ihm Schritt für Schritt (...) aus einem ruhigen Beobachter ein wilder Enthusiast geworden ist“ (*ibid.*, p. 466).
- 32 Mainz zwischen Rot und Schwarz. „Die Mainzer Revolution 1792–1793 in Schriften, Reden und Briefen, ed. Claus Träger, Berlin 1963, p. 228.
- 33 Forster, Briefe, p. 794.
- 34 Mainz zwischen Rot und Schwarz, p. 348.
- 35 Wieland, Werke (AA), Bd. 17, p. 349.
- 36 Friedrich Butenschön, Meine Erfahrungen in den fürchterlichsten Tagen der fränkischen Revolution. In: Klio. Eine Monatsschrift für die französische Zeitgeschichte (Leipzig), Jg. 1796, Bd. 1, p. 10, 21.
- 37 Haleim, Blicke, Bd. 2, p. 103 f.
- 38 Vgl. Antoine Schnapper, David témoin de son temps, Paris 1980, p. 102–118 – Eines der bekanntesten Bilder Davids, „Der Schwur der Horatier“ (1784), wurde damals als Vorwegnahme des revolutionären Sujets Eidschwur empfunden.
- 39 Vgl. Albert Soboul, 1789. L'an un de la liberté. Étude historique textes originaux, Paris 1973, p. 210–227.

- <sup>40</sup> Durch das Prinzip des Loskaufs verwandelten sich die Feudallasten gewissermaßen in eine Bodenhypothek, und den Bauern wurde zugemutet, diese Schuldensumme zu tilgen, obwohl sie oft kaum in der Lage waren, die entsprechenden Zinsen aufzubringen. Vielerorts wurde die Zahlung der Abgaben beharrlich verweigert, z. T. im organisierten Boykott. Das Verlangen nach Beseitigung aller Feudallasten ohne jede Entschädigung blieb vier Jahre lang auf der Tagesordnung der Revolution. Erst am 17. Juli 1793 beschloß der Nationalkonvent endgültig ein solches Dekret.
- <sup>41</sup> Vgl. Trahard, *La sensibilité révolutionnaire*, p. 51 („cet enthousiasme à demi factice“, etc.).
- <sup>42</sup> Campe, *Briefe aus Paris*, p. 82.
- <sup>43</sup> Ibid., p. 81.
- <sup>44</sup> Das Neueste von gestern. Kulturgeschichtlich interessante Dokumente aus alten deutschen Zeitungen, ed. Eberhard Buchner, Bd. 4 (= Die Zeit der französischen Revolution, Bd. 1), München 1913, p. 64.
- <sup>45</sup> Forster, *Briefe*, p. 571 – Ähnlich äußert sich Joh. Georg Müller (Professor in Schaffhausen, ein Adept Herders) in einem Brief vom 25. Sept. 1789 an seinen Bruder, den Historiker und Mainzer Staatsbeamten Johannes (von) Müller: „Freilich mag viel Phantastisches bei diesem Gebäude sein, aber, lieber Bruder, ein bißchen Schwärmerei gehört zum Anfang großer Sachen, die Vernunftmenschen sehen viel zuviel vor- und rück- und seitwärts, um etwas Großes zustande bringen zu können.“ (D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 949). Dies erinnert zugleich an Helvétius' Kritik der „Verstandesmenschen“ (vgl. das Zitat unten Seite 59f.).
- <sup>46</sup> Forster, *Briefe*, p. 666.
- <sup>47</sup> Soboul, 1789, p. 212.
- <sup>48</sup> Campe, *Briefe aus Paris*, p. 81.
- <sup>49</sup> Ibid., p. 86f. – Der Neologismus „Brüderlichkeit“ (statt des üblichen Worts „Bruderliebe“), den Campe hier für sich beansprucht, wurde schon 1776 von Lavater eingeführt.
- <sup>50</sup> Soboul, 1789, p. 259.
- <sup>51</sup> Der Enthusiasmus-Begriff kommt zwar auch im Zusammenhang mit dem 14. Juli 1789 vor, aber er wird hier nicht zum Leitmotiv (wie bei den Ereignissen ein Jahr später). Dafür drei kurze Belege. Der schon erwähnte Friedrich Schulz schreibt (*Geschichte der großen Revolution in Frankreich*, p. 122), daß die Erstürmung der Bastille in der „Trunkenheit des Enthusiasmus“ begann. Thomas Paine versichert in „Rights of Man“ (1791), seiner großen Apologie der Französischen Revolution gegen Burke: „the Bastile was attacked with an enthusiasm of heroism, such only as the highest animation of liberty could inspire“ (*Political Writings*, vol. 2, p. 61). Louis Sébastien Mercier stellt 1799 fest: „Notre ancien gouvernement était despotique, avilissant: nous l'avons renversé dans l'accès d'un généreux enthousiasme.“ (*Le Nouveau Paris*, vol. 1, p. 20).
- <sup>52</sup> Vgl. Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789–1799*, Paris 1976, Kap. II.
- <sup>53</sup> Forster, *Werke (AA)*, Bd. 8, p. 286f.

- 54 Ibid., p. 287.
- 55 Vgl. Confédération Nationale. Ou récit exact et circonstancié de tout ce qui s'est passé à Paris, le 14 juillet 1790, à la Fédération. Avec le recueil de toutes les pièces officielles et authentiques relatives, des principales Pièces littéraires auxquelles elle a donné lieu, et le détail de toutes les circonstances qui ont précédé, accompagné et suivi cette auguste cérémonie. Avec cinq gravures. A Paris, l'an second de la Liberté (= 1790), p. 60ff.
- 56 C.F.D. Schubart's gesammelte Schriften und Schicksale, Bd. 8, Stuttgart 1840, p. 238.
- 57 Wieland, Werke (AA), Bd. 17, p. 348.
- 58 Mercier, Le Nouveau Paris, Paris an VII [1799], vol. 1, p. 76f.
- 59 Einzig Marat übernahm wieder die Rolle des Spielverderbers und entlarvte diesen Unanimismus als Selbstbetrug (in „L'ami du peuple“ vom 12. Juni 1790). Da ein sinnvolles Bündnis nur auf gemeinsamen Interessen und Gesinnungen beruhen könne und gegen die Feinde der Revolution gerichtet sein müsse, sollte wenigstens das Militär von einer solchen „Föderation“ ausgeschlossen bleiben. (Vgl. Marat, Textes choisis, ed. M. Vovelle, Paris 1975, p. 137f.)
- 60 Confédération Nationale, p. 32.
- 61 „Der gesellschaftliche Vertrag, ohne welchen ein Staat nicht wie ein lebendiger organischer Körper, sondern bloß wie ein mit Draht verbundenes Knochengerippe zusammenhängt, – diese freiwillige Verbrüderung freier Menschen, um Ein Volk auszumachen, das, bei gleichen Menschen- und Bürgerrechten, sich verpflichtet, einerlei Gesetzen in gleichem Maße zu gehorchen, – Gesetzen, deren Gründe die allgemeine Vernunft mit unauslöschlichen Zügen in jede Menschenseele geschrieben hat, und welche den Genuss jener unverlierbaren Rechte allen Bürgern des Staats auf gleiche Weise versichern: dieser Vertrag, der bisher nur ein Traum der Weisen und der fromme, aber eitle Wunsch der Freunde der Menschheit war, soll heute zum ersten Male von dem ersten und größten aller freien Völker der Welt im Angesicht des Himmels und der Erde beschworen werden.“ (Wieland, Werke, Bd. 17, p. 343 f.)
- 62 Herder, Sämtliche Werke (ed. Suphan), Bd. 29, p. 659f.
- 63 Herder hat diese Dichtungsgattung in den „Anmerkungen über das griechische Epigramm“ (aus: „Zerstreute Blätter“; Werke Bd. 15, p. 205–221, 337–392) abgehandelt. Das Epigramm als „Aufschrift“ soll „ein gegenwärtiges Objekt“ poetisch deuten; durch das „Sinngedicht“ wird dem gegenwärtigen Objekt „gleichsam Sinn angedichtet“ (ibid., p. 372).
- 64 Ernst Ludwig Posselt, Krieg der Franken gegen die wider sie verbündeten Mächte, Göttingen 1793, p. 192.
- 65 Das Neueste von gestern, Bd. 4, p. 318 – Die sakrale Deutung der Marseillaise als eine Art Te Deum findet sich auch bei Goethe. In den vorbereitenden Notizen für die „Kampagne in Frankreich“ heißt es: „Marseiller Marsch / Te Deum der Franzosen“ (Werke, WA, 1. Abt., Bd. 33, p. 356). In der „Belagerung von Mainz“ nennt er den „Marseiller Marsch“ das „revolutionäre Te Deum“ (ibid., p. 308f.). – Über die Wirkungen der Marseillaise als

- Kriegsgesang vgl. Seite 297.
- 66 Zitiert nach dem Faksimile der an Schiller übersandten Urkunde, am Ende des Bandes: Klassik. Erläuterungen zur deutschen Literatur, 7. Aufl., Berlin/DDR 1974.
- 67 D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 278 (Brief vom 7.12.1792).
- 68 Wieland, Werke (Hempel), Bd. 34, p. 280.
- 69 Die Schildwache, 1. Stück, p. 87f. – Diese Zeitschrift (mit dem falschen Verlagsort Paris) wie seine anderen Werke ließ Rebmann ab 1796 im zensurfreien dänischen Altona unter seinem vollen Namen erscheinen.
- 70 Briefe eines preußischen Augenzeugen über den Feldzug gegen die Neufranken, Bd. 6 (1798), p. 8 f.
- 71 Europäische Annalen, Jg. 1797, Bd. 4, p. 158.
- 72 In einer Rede vor dem Nationalkonvent am 5. Febr. 1794 sagte Robespierre: „Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur : la vertu, sans laquelle la terreur est funeste ; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante.“ (Zitiert nach: Albert Soboul, La Révolution française, Paris 1972 (Coll. Idées), t. II, p. 76f.)
- 73 Thomas Paine, The Political Writings, Boston 1856, vol. 2, p. 350f. – Ähnlich formulierte Klagen findet man in der von Josef Görres verfaßten „Adresse der Patrioten des Rhein- und Moseldepartements an die gesetzgebende Versammlung“ (1799): „Indifferenzismus und Erschlaffung verschlangen bald jede Spur von Gemeingeist, der Enthusiasmus schwand schnell“, usw. (Linksrheinische deutsche Jakobiner, ed. Axel Kuhn, Stuttgart 1978, p. 263).
- 74 Georg Wedekind, Ideen eines Deutschen über die auswärtigen Verhältnisse der französischen Republik. In: Beiträge zur Geschichte der französischen Revolution, Bd. 7, 1796, p. 574.
- 75 D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 802.
- 76 Georg Friedrich Rebmann, Holland und Frankreich in Briefen, ed. Hedwig Voegt, Berlin/DDR 1981, p. 244.
- 77 Vgl. ibid., p. 246f.
- 78 Dorsch war ursprünglich Priester und ab 1787 Philosophieprofessor in Mainz. Als Kantianer geriet er mit den Kirchenbehörden in Konflikt, verzichtete auf sein Amt und ging 1791 nach Straßburg. Im eroberten Mainz wurde er Verwaltungspräsident; Ende 1794 übernahm er die gleiche Funktion in Köln.
- 79 Mainz zwischen Rot und Schwarz, p. 184f. – Die Stichworte Freiheit und Gemeingeist finden sich auch bei Rebmann wieder (a. a. O., p. 247): „Ich für meine Person bin überzeugt, daß die Freiheit ohne die Klubs nie so weit gegründet worden wäre, und von der Epoche ihrer Aufhebung an datiert sich der gänzliche Verfall des Gemeingeistes und die schamlose Räuberei aller öffentlichen Beamten.“
- 80 Friedrich von Matthisson, Erinnerungen, Bd. 1, Zürich 1810, p. 130.

- 81 Vgl. die Belege in Kap. VI, Anm. 15.
- 82 Deutsche Monatsschrift, Jg. 1795, Bd. 1, p. 300.
- 83 Vgl. Erich Schneider, Revolutionserlebnis und Frankreichbild zur Zeit des ersten Koalitionskrieges (1792–1795). Ein Kapitel deutsch-französischer Begegnung im Zeitalter der Französischen Revolution. In: *Francia*, Bd. 8, 1980, p. 277–393; sowie ergänzend: Erich Schneider, Das Bild der französischen Revolutionsarmee (1792–1795) in der zeitgenössischen deutschen Publizistik. In: Deutschland und die Französische Revolution, ed. Jürgen Voß, München 1983 (= Beihefte der *Francia*, 12), p. 194–213.
- 84 Leider war die preußische Friedenspartei nicht ganz so aufgeklärt und menschenfreundlich, wie es den Anschein hat. Denn der Rückzug vom Krieg gegen Frankreich stand in engem Zusammenhang mit dem Raubzug gegen Polen. Es war eine ständige Sorge unter preußischen Politikern, Diplomaten und Publizisten, daß man bei der Aufteilung der Beute gegenüber Russland zu spät und zu kurz kommen könnte. Nicht zufällig wurden der Basler Friede und die endgültige Liquidierung Polens im selben Jahr (1795) verwirklicht. Auch Knesebeck rechtfertigt die preußischen Annexionen in Polen (vgl. Etwas über den Krieg in der öffentlichen Meinung, p. 47).
- 84a Neue Daten zu Clauers Biographie liefert: Hellmut G. Haasis, Gebt der Freiheit Flügel. Die Zeit der deutschen Jakobiner 1789–1805, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg 1988, p. 854–879; dort auch nähere Angaben über die weite Verbreitung seines „Kreuzzug gegen die Franken“, p. 860 ff.
- 85 Ernst Ludwig Posselt, Krieg der Franken gegen die wider sie verbündeten Mächte, Göttingen 1793, p. 260 f.
- 86 Freimütige Briefe eines Engländer über den Feldzug des Herzogs von Braunschweig und des General Wurmsers. Übersicht des Feldzugs im Jahr 1793, Germanien 1794, p. 52.
- 87 Deutsche Monatsschrift, Jg. 1795, Bd. 1, p. 308, 310 (Knesebeck, Etwas über den Nationalcharakter des jetzigen französischen Volks).
- 88 Friedrich Christian Laukhard, Leben und Schicksale von ihm selbst beschrieben, Teil 4/1, Leipzig 1797, p. 73.
- 89 Briefe über den Feldzug von 1794. Von einem Offizier der Armee am Rhein an seinen Freund in B., Frankfurt u. Leipzig 1795, p. 8f.
- 90 Magazin der neuesten merkwürdigen Kriegsbegebenheiten, Bd. 3, 1795, p. 36.
- 91 Ibid., Bd. 6, 1796, p. 29. (Dieser Aufsatz ist zugleich als Separatdruck erschienen.)
- 92 (Laukhard), Briefe eines preußischen Augenzeugen über den Feldzug gegen die Neufranken, 6. Pack, 1798, p. 95.
- 93 D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 765.
- 94 Ibid., p. 755. (Das Datum „31. Mai“ 1793 verweist auf den Sturz der Gironde, den Beginn der Jakobinerherrschaft.)
- 95 Ibid., p. 674, 675.
- 96 Epochen der deutschen Lyrik, ed. Walther Killy. Band 6: Gedichte 1770–1800, ed. Gerhart

- Pickerodt, 2. Aufl., München 1981, p. 259 – Dabei wird geflissentlich übersehen, daß die Preußen bei Roßbach nicht nur das französische Heer, sondern zugleich eine Reichsarmee besiegt hatten.
- 97 Briefe eines preußischen Augenzeugen, 1. Pack, 1793, p. 26.
- 98 Ibid., 6. Pack, 1798, p. 97f.
- 99 Magazin der (...) Kriegsbegebenheiten, Bd. 3, 1795, p. 33.
- 100 Europäische Annalen, Jg. 1797, Bd. 4, p. 156.
- 101 D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 673f.
- 102 Reminiszenzen aus dem Feldzuge am Rhein in den Jahren 1792 bis 1795, Berlin u. Leipzig 1802, p. 227f.
- 103 Europ. Annalen, 1797/4, p. 148 (Posselt, Die fränkische Republik).
- 104 Magazin der neuesten merkwürdigen Kriegsbegebenheiten, Bd. 3, 1795, p. 19–69.
- 105 Ibid., p. 41.
- 106 Ibid., p. 56.
- 107 D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 674.
- 108 Briefe eines preußischen Augenzeugen, 6. Pack, 1798, p. 52.
- 109 Ibid., 5. Pack, 1796, p. 101.
- 110 Georg Friedrich Rebmann, Vollständige Geschichte meiner Verfolgungen und meiner Leiden, Amsterdam (recte Altona) 1796 (Scriptor Reprints), p. 145 – Auf der Weiterfahrt in Richtung Paris besucht er die Walstatt von Jemappes (bei Mons): „Man muß dieses Schlachtfeld betrachten, um vor dem zu erstaunen, was die Freiheit vermag und was Enthusiasmus ausrichten kann.“ (Rebmann, Holland und Frankreich in Briefen, p. 130).
- 111 (Knesebeck), Betrachtung über den jetzigen Krieg und die Ursachen seiner falschen Beurteilung, o. O. 1794, p. 79f.
- 112 Briefe eines preußischen Augenzeugen, 7. Pack, 1798, p. 58.
- 113 „Les Grecs, ce peuple que les amis de la liberté aiment toujours à citer, parce qu'il nous offre les plus grands exemples, se rappelaient dans l'espace de plusieurs siècles quatre triomphes éclatants ; les batailles de Salamine, de Platée, de Marathon retravaient à l'esprit les magnanimes efforts dont rendent capables l'amour de la patrie et l'enthousiasme de l'indépendance. Mais les Français en ont plus fait en trois années que ce peuple justement célèbre n'en a fait en trois siècles.“ Mercier, Le Nouveau Paris, vol. 1, p. 118f.
- 114 Europ. Annalen, 1797/4, p. 154.
- 115 „Sie streiten für Gut und Blut, und da streitet man ganz anders als für 8 Groschen Löhnnung.“ (Laukhard, Briefe eines preußischen Augenzeugen, 4. Pack, 1795, p. 104)
- 116 „Das Motiv der Ehre ist Treibhauswerk, und welch ein Motiv für Miet-Soldaten!“ (Rebmann, Die Schildwache, 1. Stück, p. 135) – Kant schreibt, daß „selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasmus)“ sich nicht mit der „Seelengröße“ der Freiheitskämpfer messen konnte. (Vgl. das ausführliche Zitat oben Seite 317.)
- 117 „Vor der Guillotine brauchen sie sich nicht zu fürchten, weil diese bei der Armee nicht

- stattfindet, und Stockschläge bekommt der Franzose nicht. Ist daher seine Bereitwilligkeit, sein Eifer nicht wahrer Enthusiasmus?“ (Freimütige Briefe eines Engländer, p. 53 f.)
- 118 Europ. Annalen, 1797 / 4, p. 151.
- 119 Wie Anm. 116.
- 120 Seume, Prosaschriften, p. 564 (Spaziergang nach Syrakus).
- 121 Betrachtung über den jetzigen Krieg, p. 56f.
- 122 Magazin der (...) Kriegsbegebenheiten, Bd. 6, 1796, p. 32.
- 123 Reminiszenzen aus dem Feldzuge am Rhein, p. 320.
- 124 Rebmann, Die Schildwache, 1. Stück, p. 98.
- 125 Justus Erich Bollmann. Ein Lebensbild aus zwei Weltteilen, ed. Friedrich Kapp, Berlin 1880, p. 183. – Mit dem Kampfbegriff „Mietlinge“ operiert schon im Herbst 1790 eine von Straßburg ausgehende Flugschrift „Die Franken an alle europäische Völker“ (verfaßt von André Briche, Offizier und Anhänger Lafayettes), wo für den Fall einer Invasion Frankreichs angedroht wird: „Ha! Ihr sollt den Unterschied fühlen zwischen freien Bürgern, die für ihr Liebste in der Welt fechten, und erkauften Mietlingen, die ohne Herzensanteil den Befehlen eines Despoten folgen.“ (Abgedruckt bei Haasis [s. Anm. 84 a], p. 621.)
- 126 (Adolph Freiherr Knigge), Rückblicke auf den, wenn Gott will, für Teutschland nun bald geendigten Krieg, Kopenhagen 1795, p. 43–45 – Wenige Seiten später folgt eine weitere Variation dieses Themas: „Es gibt aber eine andre Art von Rausch, der zu großen Taten anfeuern kann, nämlich den Rausch des Enthusiasmus, der fünfundzwanzig Millionen durch vieljährige unerhörte Mißhandlungen zum Aufruhr gebrachter Menschen treibt, sich mit aller Kraft den fernern Unterdrückungen zu widersetzen. Gegen solche Menschen ist dann nicht gut für drei Groschen fechten.“ (51)
- 127 Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preußens unter Friedrich Wilhelm III., vorzugsweise aus dem Nachlaß von F. A. v. Stägemann, ed. Franz Rühl, Bd. 1, Leipzig 1899, p. 17.
- 128 Betrachtung über den jetzigen Krieg, p. 76f.
- 129 Neues Militairisches Journal.
- 130 Näheres dazu im folgenden Abschnitt dieses Kapitels (VII, 4).
- 131 Neues Militairisches Journal, B. 8, 1797, p. 97 – Dieser Passus stammt aus einem langen und gründlichen (von Scharnhorst selbst verfaßten) Aufsatz mit dem Titel: „Entwickelung der allgemeinen Ursachen des Glücks der Franzosen in dem Revolutions-Kriege, und insbesondere in dem Feldzuge von 1794“.
- 132 „Bei diesen zerstreuten Gefechten kommt es auch auf persönliche Bravour und Verstand an. Beides kann man dem durch politischen Fanatismus erhitzten Franzosen nicht absprechen. Er leistet also in der Tat bei solchen Gefechten sehr viel und, man kann es nicht leugnen, er ist uns darin überlegen, teils, weil unser Soldat an Reih und Glied gewöhnt ist, teils, weil er ganze Scharen solcher Tirailleurs hat und uns in der Anzahl übertrifft, die hier allezeit entscheiden muß.“ (Briefe über den Feldzug von 1794, p. 3)
- 133 Jakobinische Flugschriften aus dem deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts, ed.

Heinrich Scheel, Berlin / DDR 1965, p. 446.

- 134 Neues Militairisches Journal, Bd. 9, 1798, p. 85 f. – Dieser Aufsatz mit dem Titel „Über das neue Kriegessystem der Franzosen“ ist signiert „v. D.“, stammt also von Scharnhorsts Mitarbeiter F. von der Decken.
- 135 „Auf keinem Fleck darf man sich sicher glauben, die tiefsten Gründe, die dicksten Wälder, die steilsten Höhen, kurz, wo die Natur die größten Schwierigkeiten in den Weg gelegt hat, dies ist gewöhnlich der Punkt, den sie zum Angriff erwählen. Auf Berge, wo man gar nicht glaubte, daß Kanonen hingebraucht werden könnten, haben sie Batterien aufgeführt.“ (Knesebeck, Betrachtung über den jetzigen Krieg, p. 77)
- 136 Magazin der (...) Kriegsbegebenheiten, Bd. 4, 1795, p. 50.
- 137 „Bei den Franken sahe ich wirklich, daß diese Gesänge nicht ohne Nutzen waren; sie begeisterten alle und jede, die zugegen gewesen sind. Stimmten sie eins ihrer Lieder an, so loderte ein Feuer in ihren Augen, und Mut sprach jeder Zug ihres aufgeheiterten Gesichts.“ (Freimütige Briefe eines Engländer, p. 68)
- 138 Laukhard, Leben und Schicksale, Teil 4/1, p. 77.
- 139 Vgl. den Abschnitt „La Marseillaise“ in: *L'état de la France pendant la Révolution (1789–1799)*, ed. Michel Vovelle, Paris 1988, p. 257 f. – In dem Buch „Über die Sprache“ (1828), Kapitel „Die Rückschritte der Poesie“, schreibt Jochmann, daß die lyrische Poesie qua Begeisterung auch in der Neuzeit ihre Wirkungsmacht nicht eingebüßt habe und überall, wo große Menschenmassen sich zu einem gemeinsamen Zweck in Bewegung setzen, zur Vermittlerin zwischen dem Gedanken und der Tat werden könne. Luthers Kirchengesänge sind eines von vielen Beispielen; „und Rouget des Lisles Marseiller Hymne schlug, nach Klopstocks treffendem Ausdrucke, Hunderttausende von Deutschen wie mit der Schärfe des Schwertes.“ (Carl Gustav Jochmann, Die Rückschritte der Poesie und andere Schriften, ed. Werner Kraft, Frankfurt/M. 1967, p. 166) Der Autor zitiert freilich nicht direkt eine Formulierung Klopstocks, sondern erinnert sich nur ungefähr an dieses Epigramm (erstmal 1816 gedruckt): „Patriotische Ausgleichung. – Hat's Manifest? hat die Hymne Delillens mehr von den Deutschen / In die Grube gesandt? Mir ist die Frage zu schwer.“ (Klopstocks sämmtliche Werke, Bd. 16, Leipzig 1830, p. 202). Hier wird also eine Parallele zwischen dem Manifest des Herzogs von Braunschweig, dem vergeblichen Fanal der Konterrevolution, und der Marseillaise als Schlachтgesang der siegreichen Revolution gezogen. In beiden Fällen scheinen Worte von durchschlagender, ja tödlicher Wirkung zu sein, wobei allerdings jenes Manifest genau das Gegenteil des gewünschten Effekts bewirkt hat. Die Überschrift ist eigentlich nur als Sarkasmus zu verstehen, denn die kriegerische Prosa der Verbündeten hat die mobilisierende Kraft der französischen Kriegshymne keineswegs „ausgeglichen“, sondern noch verstärkt, so daß die deutschen Soldaten am Ende Opfer des eigenen Aufrufs wie des gegnerischen Kampfappells wurden.
- 140 Frankreich im Jahr 1796, Bd. 1, p. 179, 180.
- 141 Briefe über den Feldzug von 1794, p. 26 f.

- <sup>142</sup> Vgl. Heinrich Scheel, Süddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts, Berlin / DDR 1962, p. 116–145.
- <sup>143</sup> Einen wesentlich anderen Charakter besaßen entsprechende Pläne, die später in Preußen (1806–1813) entwickelt wurden, um sich gegen die napoleonische Übermacht zu behaupten. Scharnhorst, führender Kopf und treibende Kraft der preußischen Heeresreform, hatte bereits im April 1806 (also ein halbes Jahr vor der Katastrophe von Jena) in einer Denkschrift, welche damals unbeachtet blieb, die Aufstellung einer „Nationalmiliz“ gefordert. (Abgedruckt bei: Colmar Frhr. von der Goltz, Roßbach und Jena, Berlin 1883, Anhang p. 40–46) Dieser Text widerspiegelt wichtige Erfahrungen der Revolutionskriege. So schon der einleitende Satz: „Wenn wir die Geschichte der Kriege durchlaufen, so finden wir, daß zu allen Zeiten nicht nur die physischen Kräfte entschieden, sondern daß es ebenso sehr auf die moralischen ankam.“ (40) Die Miliz ist besonders geeignet, wenn es darum geht, einen Existenzkampf zu bestehen: „Nur dadurch, daß man die ganze Masse des Volks bewaffnet, erhält ein kleines eine Art von Gleichgewicht der Macht in einem Defensiv-Kriege gegen ein größeres, welches einen Unterjochungskrieg führt und angreift.“ (41) Auch das Motiv des staatsbürgerlichen Enthusiasmus fehlt nicht: „Sowohl in Frankreich als in England hat erst die Formierung der Nationalmiliz den militärischen Geist der Nation geweckt und einen Enthusiasmus für die Unabhängigkeit des Vaterlandes erzeugt, der nicht so lebhaft in andern Ländern sich zeigt.“ (42)
- <sup>144</sup> Scheel, Süddeutsche Jakobiner, p. 117.
- <sup>145</sup> Ibid., p. 119 f.
- <sup>146</sup> Ernst Brandes, Betrachtungen über den Zeitgeist in Deutschland in den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts, Hannover 1808, p. 200.
- <sup>147</sup> Vgl. Zedler, Universal-Lexikon, Bd. 8, Sp. 1286 – Zu Casaubon vgl. Schings, Melancholie und Aufklärung, p. 162; und Herders polemische Äußerung (zitiert unten Seite 35).
- <sup>148</sup> Die Überwindung des Gewohnheitslebens und der Todesfurcht thematisiert Hegel in einem Brief vom Jan. 1807, unter dem Eindruck der Schlacht von Jena und des preußischen Zusammenbruchs: „Die französische Nation ist durchs Bad ihrer Revolution nicht nur von vielen Einrichtungen befreit worden, über die der Menschengeist als über Kinderschuhe hinaus war, und die darum auf ihr, wie noch auf den andern, als geistlose Fesseln lasteten, sondern auch das Individuum hat die Furcht des Todes und das Gewohnheitsleben, das bei Veränderung der Kulissen keinen Halt mehr in sich hat, ausgezogen; dies gibt ihr die große Kraft, die sie gegen andere beweist.“ (D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 337).
- <sup>149</sup> Magazin der (...) Kriegsbegebenheiten, Bd. 3, 1795, p. 47.
- <sup>150</sup> Ibid., p. 34.
- <sup>151</sup> (Karl Friedrich von dem Knesebeck), Etwas über den Krieg in der öffentlichen Meinung. Ein Wort zur Beherzigung bei den Kreuzzügen des 18. Jahrhunderts, Palästina 1795, p. 32 f.
- <sup>152</sup> Laukhard, Leben und Schicksale, Teil 3, Leipzig 1796, p. 222.
- <sup>153</sup> Shelburne war 1782/83 Premierminister und hatte damals den Friedensvertrag mit den

- USA ausgehandelt, also die Anerkennung der amerikanischen Unabhängigkeit vollzogen.
- 154 Minerva, Bd. 9 (Jg. 1794, Bd. 1), p. 477f.
- 155 Vgl. unten Seite 75f.
- 156 Vgl. oben Seite 184.
- 157 Vgl. die Belege in Kap. VI, Anm. 15.
- 158 Jakobinische Flugschriften aus dem deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts, p. 458.
- 159 „Das System der Nationen ist Sklaverei, feiner oder gröber, und alle Spitzköpfe arbeiten mit ihren Werkzeugen, den Plattköpfen, dahin, den alten Fuß so schlafstüchtig weiter fortzuführen.“ (Seume, Prosa-Schriften, p. 1127 – aus der Vorrede zu einer Übersetzung, 1805).
- 160 Vgl. oben Seite 182.
- 161 Christian Friedrich Daniel Schubarts Gesammelte Schriften und Schicksale, Bd. 7, Stuttgart 1840, p. 194.
- 162 Linksrheinische deutsche Jakobiner, ed. Axel Kuhn, Stuttgart 1978, p. 244.
- 163 Wie Anm. 180.
- 164 Mainz zwischen Rot und Schwarz, p. 207.
- 165 Ibid., p. 529.
- 166 „Er ist ein ruhiger Bürger und rächt sich wegen der Bedrückungen der Generalpächter [Steuereinnehmer] durch Satiren, oder durch Parlaments-Remonstrationen [Einsprüche des Pariser Krongerichts], welche, nachdem sie ihrer Absicht gemäß den Vätern des Volks ein schönes patriotisches Ansehen gegeben haben, nichts weiter tun, als daß sie durch eine rühmliche Verweisung [Zurückweisung durch den König] gekrönt und in sinnreichen Lobgedichten besungen werden.“ (Kants Werke, AA, Bd. 2, p. 246) – Bei aller Ironie geht dieser Text durchaus mit der damals vorherrschenden Meinung konform. Ganz ähnlich äußert sich Mercier noch in den 80er Jahren über den politischen Charakter des echten Parisers: „Tant que ses maux ne seront pas insupportables, il ne se vengera que par des couplets et des bons mots.“ (Louis-Sébastien Mercier, Le tableau de Paris, choix des textes par Jeffry Kaplow, Paris 1979, p. 309).
- 167 Kants Werke, AA, Bd. 7, p. 313f.
- 168 Reichardt, Vertraute Briefe über Frankreich, Bd. 2, p. 426.
- 169 D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 278.
- 170 Vgl. Hans-Jürgen Schings, Melancholie und Aufklärung, Stuttgart 1977 (passim).
- 171 Campe, Briefe aus Paris, p. 18.
- 172 (Konrad Engelbert Oelsner), Luzifer oder gereinigte Beiträge zur Geschichte der französischen Revolution, Bd. 1, o.O. 1797, p. 404.
- 173 Forster, Briefe, p. 843.
- 174 Deutsche Monatsschrift, Jg. 1795, Bd. 1, p. 310.
- 175 Ibid., p. 308.
- 176 Mercier, Le Nouveau Paris, vol. 1, p. 133.
- 177 D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 975 (vgl. auch das Zitat von Platner oben Seite 35f.).

- 178 Reichardt, Vertraute Briefe über Frankreich, Bd. 1, p. 46f.
- 179 Leben und Werke norddeutscher Jakobiner, ed. Walter Grab, Stuttgart 1973, p. 104.
- 180 Schleswigsches Journal, Jg. 1793, Bd. 2, p. 279f.
- 181 „Der durch Zurücksetzung gekränktes tiers-état hat in Frankreich die Revolution bewirkt und den Volkshaufen getrieben. Woraus aber besteht bei uns größtenteils der tiers-état? Aus Fürsten-Dienern, Räten, Sekretarien, Beamten, Offizianten, Hof-Faktoren, Livranten, Advokaten, Ärzten u. dgl., die alle mehr oder weniger von den Brosamen leben, welche von der Herrn Tischen fallen.“ (ibid., p. 284)
- 182 Ibid., p. 288.
- 183 Reichardt, Vertraute Briefe über Frankreich, Bd. 2, p. 248.
- 184 D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 341 (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie).
- 185 Heinrich Heine, Sämtliche Werke, München 1972, Bd. 3, p. 505 (Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland; Heine behandelt an dieser Stelle den sog. Atheismus-Streit um Fichte an der Universität Jena 1799).
- 186 Kants Werke, AA, Bd. 7, 85–87. – Aus diesem Text wird zwar häufig zitiert, weil er die wichtigste Äußerung Kants über die Französische Revolution darstellt, aber gründliche Kommentare sind selten; noch seltener wird die tragende, den Diskurs organisierende und zusammenfassende Funktion des Begriffs Enthusiasmus ausreichend gewürdigt. So geht das Buch von Peter Burg, Kant und die Französische Revolution, Berlin 1974, die umfangreichste Arbeit zu diesem Thema, nur ganz am Rande auf jenes Leitwort ein (vgl. p. 34 u. 72). Anders ein Büchlein, dem das Stichwort sogar als Titel dient: Jean-François Lyotard, L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire, Paris 1986, bes. Kap. III. Lyotard interessiert sich vor allem für die Frage (der Untertitel deutet es an), wie Kant seine kritische Methode zur Erkenntnis der Geschichte analog anwendet bzw. abwandelt; im Mittelpunkt steht dabei der heuristische Begriff „Geschichtszeichen“, der die Suche nach einer empirischen „Begebenheit“ als Indiz für die Plausibilität der spekulativen Fortschrittsthese orientiert. Den Enthusiasmus der Zuschauer beim Schauspiel der Revolution deutet Lyotard als eine Modalität des „Erhabenen“, jenes paradoxen ästhetischen Gefühls, das zu einer Vorstellung des Unendlichen drängt, in dieser vergeblichen Anspannung der Phantasie aber die höchsten Vernunftideen assoziiert und so zum moralischen Gefühl überleitet. – Für einen anregenden Aufsatz von Jürgen Link, Die Revolution im System der Kollektivsymbolik (in: Aufklärung, Jg. 1, 1986, H. 2, p. 5–23), der den „Zusammenhang zwischen Revolution, Kollektivsymbolik, Enthusiasmus und interdiskursiven Ereignissen“ (p. 6) untersucht, bildet das Phänomen der enthusiastischen Anteilnahme am revolutionären Drama, wie Kant es dargestellt hat, den Ausgangspunkt und gleichsam den Fluchtpunkt.
- 187 Vgl. oben Anm. 4.
- 188 Diese Formulierung findet sich gleich nach dem zitierten Kapitel, am Anfang des 7. (p. 87). – Das Konzept der „uneigennützigen Teilnehmung“ legt eine Analogie zwischen

der Ethik und der Ästhetik Kants nahe: Wie das Verhältnis zum ästhetischen Objekt als interesseloses Wohlgefallen definiert ist, so ließe sich die selbstlose Anteilnahme als ein moralisches Verhalten bestimmen, das die Belange der Menschheit insgesamt über alle partikularen und naturwüchsigen Interessen stellt.

- 188 a Dieser Aspekt wird von den meisten Interpreten gebührend hervorgehoben. So heißt es bei Lewis W. Beck, *Kant and the Right of Revolution* (in: *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971, p. 411–422): „The passionate participation in the good, viz., the disinterested enthusiasm with which the Revolution was greeted, could have no other cause, Kant thinks, than a moral predisposition in the human race to seek what is ideal and purely moral. It gives hope and evidence of the moral progress of mankind. The participants in the Revolution, of course, were not morally disinterested; but the impartial spectators approved“ (p. 419). Noch eindringlicher formuliert es Lyotard: „On comprend pourquoi la ‚Begebenheit‘ qui doit faire signe d’histoire ne doit pouvoir être trouvée que du côté de la salle d’où se regarde le spectacle des bouleversements. Sur la scène, chez les acteurs eux-mêmes, les intérêts, les passions ordinaires, tout le pathos de la causalité empirique (psychique, sociologique), sont à jamais inextricables de l’intérêt de la raison morale pure et de l’appel de l’Idée du droit républicain. Au contraire les spectateurs, placés sur d’autres scènes nationales, qui forment la salle du spectacle, et où règne en général l’absolutisme, ne peuvent pas être soupçonnés d’avoir un intérêt empirique à publier leur sympathie, ils courrent même le risque de subir la répression de leurs gouvernements. Cela même garantit la vaillance, au moins esthétique, de leur sentiment. Il faut dire de leur enthousiasme qu’il est un analogue esthétique d’une ferveur républicaine pure, comme le sublime est un symbole du bien.“ (a. a. O., p. 66 f.) Aber die spätere Wendung des Textes zu den Akteuren selbst (den „Revolutionierenden“) mit ihrem Enthusiasmus für den „Rechtsbegriff“ und die „Rechtsbehauptung“ wird schlechterdings nicht mehr berücksichtigt.
- 189 Vgl. bes. Seite 288–291.
- 190 Dieser Ausdruck („Geldbelohnungen“ für die „Gegner der Revolutionierenden“) scheint zunächst eher auf die von den Regierungen besoldeten Journalisten, die verachteten Lohnschreiber der Konterrevolution zu passen; aber der im folgenden hergestellte Kontext lässt wohl doch nur eine militärische Bedeutung zu, eben die der gemieteten Landsknechte.
- 191 Aeneis, XII, 739–741.
- 192 Man muß den naheliegenden Fehler vermeiden, „mortalis“ mit „tödlich“ zu übersetzen; die korrekte Bedeutung ist „sterblich“. Genauer wäre „mortalis mucro“ als das von einem Sterblichen hergestellte Schwert zu interpretieren, nämlich als bloßes Menschenwerk im Gegensatz zu den aus der Werkstatt des Schmiedegottes hervorgegangenen Waffen. – Übrigens lässt der Ausdruck „vulkanische Rüstung“ im gegebenen Zusammenhang (für den Kant verantwortlich ist, nicht Vergil) noch eine sinnreiche Konnotation anklingen, insofern das seinerzeit fleißig frequentierte Arsenal der politischen Naturmetaphorik unter vielen anderen den Vergleich der Revolution mit einem Vulkanausbruch bereithielt.

- 193 „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, so lautet der Titel eines Aufsatzes, den Kant in der „Berlinischen Monatsschrift“ vom Nov. 1784 veröffentlichte.
- 194 D. Frz. Rev. im Spiegel d. dt. Lit., p. 443.
- 195 Ibid., p. 462.
- 196 Ibid., p. 461.
- 197 Ibid., p. 347.
- 198 Vgl. Pierre Bertaux, Hölderlin und die Französische Revolution, Frankfurt / M. 1969, p. 67.
- 199 Vgl. Seite 131.
- 200 Auch die im selben Jahr (1798) veröffentlichte „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ lässt eine deutliche Aufwertung erkennen: der ideell und moralisch motivierte, somit vernunftgeleitete Enthusiasmus wird aus dem Bereich der eigentlichen Affekte (als untere Seelenkräfte) ausgegliedert und dem „Begehrungsvermögen“ (als einem „oberen Seelenvermögen“) zugerechnet. Etwas umständlich drückt Kant den gemeinten Sachverhalt aus: „Gleichwohl kann die Vernunft in Vorstellung des Moralisch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anschauungen (Beispielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen (in geistlichen oder auch politischen Reden ans Volk, oder auch einsam an sich selbst) und also nicht als Wirkung, sondern als Ursache eines Affekts in Ansehung des Guten seelenbelebend sein, wobei diese Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthusiasmus des guten Vorsatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affekt, als einem stärkeren sinnlichen Gefühl, gerechnet werden muß.“ (§ 75) Nach diesen Bestimmungen wird der Enthusiasmus weitgehend unabhängig von sinnlichen Anreizen und erhebt sich in die vernünftig-sittliche Sphäre.
- 201 Vgl. Seite 79.
- 202 Die von solchen naturrechtlichen Kampfbegriffen ausstrahlende Energie bleibt noch bis in den Vormärz hinein wirksam. Beim ganz frühen Karl Marx findet sich ein Musterbeispiel (übrigens auch in triadischer Form) für die überschwengliche Rhetorik des militanten Aufklärers. Der folgende Satz stammt aus seiner Artikelserie „Debatten über die Preßfreiheit“ (Rheinische Zeitung, 1842): „Der Redner scheint nur die sinnliche Hitze der Leidenschaft, aber nicht die heiße Leidenschaft der Wahrheit, nicht den siegesgewissen Enthusiasmus der Vernunft, nicht das unwiderstehliche Pathos der sittlichen Mächte kennengelernt zu haben.“ (Marx Engels Werke, Bd. 1, Berlin 1974, p. 52f.)

## LITERATURVERZEICHNIS

### Quellentexte

- Abbt, Thomas: Vom Tode für das Vaterland. Vermischte Werke, Bd. 2, Frankfurt a. M. und Leipzig 1783
- Abel, Jakob Friedrich: Rede über das Genie. Werden große Geister geboren oder erzogen, und welches sind die Merkmale derselbigen? ed. Walter Müller-Seidel, Marbach 1955
- Adelung, Johann Christoph: Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, 5 Bde., Leipzig 1774–1786
- Albrecht, Heinrich Christoph: Versuch über den Patriotismus. [1793] In: Leben und Werke norddeutscher Jakobiner, ed. Walter Grab, Stuttgart 1973, p. 105–144 [Teildruck]
- Albrecht, Heinrich Christoph: Erläuterungen über die Rechte des Menschen. [1793] Ibid., p. 93–105 [Teildruck]
- [Benzler, Johann Lorenz:] Der Enthusiast. In: Lippische Intelligenzblätter, Jg. 1774, 13. Stück, Sp. 199–203
- Bergk, Johann Adam: Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte mit einer Kritik der neuesten Konstitution der französischen Republik, o. O. 1796
- [Bettinelli, Saverio:] Dell' Entusiasmo delle belle arti, Milano 1769
- Blanqui, Auguste: Textes choisis, ed. V. P. Volguine, Paris 1971
- Bollmann, Justus Erich: Ein Lebensbild aus zwei Weltteilen, ed. Friedrich Kapp, Berlin 1880
- Brandes, Ernst: Betrachtungen über den Zeitgeist in Deutschland in den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts, Hannover 1808
- Burke, Edmund: Reflections on the Revolution in France. In: E. B., The Works, vol. 2, London 1876
- Butenschön, Friedrich: Meine Erfahrungen in den fürchterlichsten Tagen der fränkischen Revolution. In: Klio, Jg. 1796, Bd. 1, p. 10–35 / 334–349
- Campe, Joachim Heinrich: Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution geschrieben, ed. Hans-Wolf Jäger, Hildesheim 1977
- Campe, Joachim Heinrich: Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke, 2 Bde., Braunschweig 1801
- Casaubonus, Mericus: De Enthusiasmo commentarius, Greifswald 1708 [A Treatise concerning Enthusiasm, 1655]
- Clauer, Karl: Der Kreuzzug gegen die Franken. [1791] In: Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur, ed. Claus Träger, Leipzig / Frankfurt a. M. 1975, p. 665–680 [Teildruck]
- Cloots, Jean-Baptiste: Lettre d'un Prussien à un Anglais; Discours du 19 juin 1790; etc. [Paris 1790]

- Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Œuvres, ed. Arago, vol. 6, Paris 1847
- Condorcet: *S'il est utile aux hommes d'être trompés?* In: *Est-il utile de tromper le peuple?* Concours de la classe de philosophie spéculative de l'Académie des sciences et des belles-lettres de Berlin pour l'année 1780, ed. Werner Krauss, Berlin 1966, p. 66–87
- Diderot, Denis: Œuvres complètes, ed. Assézat/Tourneux, 20 vol., Paris 1875–77
- Diderot, Denis: Œuvres complètes, éd. crit. par H. Dieckmann/J. Proust/J. Varloot et alii, 33 vol., Paris 1975 ff.
- Diderot, Denis: Correspondance, ed. Georges Roth, 16 vol., Paris 1955–70
- Diderot, Denis: Œuvres philosophiques, ed. Paul Vernière, Paris 1964
- Diderot, Denis: Œuvres esthétiques, ed. Paul Vernière, Paris 1965
- [Diderot / d'Alembert:] *L'Encyclopédie*. Textes choisis, ed. Albert Soboul, Paris (2) 1970
- [Du Marsais / Diderot / Voltaire / Naigeon:] *Le Philosophe*. Texts and interpretation by Herbert Dieckmann, Saint Louis 1948
- [Du Marsais / Holbach:] *Essai sur les Préjugés*, Londres 1770 [recte Amsterdam 1769]
- [Du Marsais / Holbach:] *Essay über die Vorurteile*, ed. Winfried-Schröder, Leipzig 1972
- Eberhard, Johann August: *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlin 1776
- [Eberhard, Johann August:] *Von der Lehre der Gebets- und Glaubenskraft wie auch von Schwärmerie und Enthusiasmus*. In: *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, Bd. 30, 1777, p. 311–400 (als Sonderdruck u. d. T.: *Betrachtungen über Wundergaben, Schwärmerie, Toleranz, Spott und Predigtwesen. Bei Gelegenheit einiger neuern Schriften*, Berlin u. Stettin 1777)
- Fichte, Johann Gottlieb: Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. [1793] Fichte-Gesamtausgabe, ed. R. Lauth/H. Jacob, Bd. 1/1, Stuttgart 1964
- Fichte, Johann Gottlieb: Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. [1793] In: *Aufklärung und Gedankenfreiheit*, ed. Zwi Batscha, Frankfurt a. M. 1977, p. 305–334
- Fontenelle und die Aufklärung, ed. Werner Krauss, München 1969
- Forster, Georg: Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe (Akademie-Ausgabe), [auf 18 Bde. berechnet] Berlin 1958 ff. Bd. 7, ed. Gerhard Steiner, 1963, Bd. 8, ed. Siegfried Scheibe, 1974
- Forster, Georg: Werke in vier Bänden, ed. Gerhard Steiner. Bd. 4: Briefe, Frankfurt a. M. 1970
- Frisch, Johann Leonhard: *Teutsch-lateinisches Wörterbuch*, 2 Bde., Berlin 1741
- Garve, Christian: Über die Schwärmerie. In: C. G., Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben, Bd. 5, Breslau 1802, p. 335–406
- Goethe, Johann Wolfgang: Werke (Weimarer Ausgabe), 1887–1919
- Görres, Joseph: *Mein Glaubensbekenntnis*. [1798] In: *Linksrheinische deutsche Jakobiner*, ed. Axel Kuhn, Stuttgart 1978, p. 240–250

- Gottsched, Johann Christoph: Versuch einer Kritischen Dichtkunst für die Deutschen, Leipzig (2) 1737
- Grimm, Jakob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig 1854; Bd. 9, 1899
- [Häfeli, Johann Kaspar:] Eines Ungeannten Antwort. In: Der Deutsche Merkur, Jg. 1776, Bd. 3, p. 111–131 / 207–218
- Hagemeister, Johann Gottfried: Beiträge zur Darstellung des Enthusiasmus, Berlin 1795
- [Hahn, Johann Zacharias Hermann:] Bescheidene Prüfung der Zirkularverordnung ... Friedrich Wilhelms III. ... den Unterricht in den Garnisonschulen betreffend, sowie der darin enthaltenen Grundsätze über Volksschulen und Volksunterricht überhaupt. Von J.Z.H.H., Leipzig 1800
- Halem, Gerhard Anton von: Blicke auf einen Teil Deutschlands, der Schweiz und Frankreichs bei einer Reise vom Jahre 1790, 2 Bde., Hamburg 1791
- Hamann, Johann Georg: Briefwechsel, ed. Walter Ziesemer / Arthur Henkel, Bd. 3 (1770–1777), Wiesbaden 1957
- Hamann, Johann Georg: Schürze von Feigenblättern, ed. Martin Seils. In: Hamanns Hauptschriften erklärt, ed. Fritz Blanke / Karlfried Gründer, Bd. 5, Gütersloh 1962
- Heine, Heinrich: Sämtliche Werke, ed. Werner Vordtriede, 4 Bde., München 1972
- Heinse, Leitzmann, Wilhelm: 10 Bde. Sämtliche (in 13 Werke, Teilbdn.), ed. Carl Leipzig 1902–1925 Schüddekopf / Albert
- Helvétius, Claude-Adrien: De l'Esprit, 2 vol., Amsterdam / Leipzig 1759
- Helvétius, Claude-Adrien: Vom Geist, ed. Werner Krauss, Berlin u. Weimar 1973
- Hendrich, Franz Josias von: Ober den Geist des Zeitalters und die Gewalt der öffentlichen Meinung, o. O. 1797 (Scriptor Reprint 1979)
- Herder, Johann Gottfried: Sämtliche Werke, ed. Bernhard Suphan, 33 Bde., Berlin 1877–1913
- Hobbes, Thomas: Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates; ed. Iring Fetscher, Neuwied u. Berlin 1966
- Holbach, Paul Thiry d': System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, ed. Manfred Naumann Berlin 1960
- Holbach, baron Thiry d': Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, ed. Jean Deprun, Paris 1971
- Hölderlin, Friedrich: Werke und Briefe, ed. Friedrich Beißner / Jochen Schmidt, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1969
- [Hottinger, Johann Jakob / Sulzer, Johann Rudolf:] Breloken ans Allerlei der Groß- und Kleinmänner, Leipzig 1778
- Humboldt, Wilhelm von: Gesammelte Schriften (Akad.-Ausg.). Band 14: Tagebücher 1788–98, ed. Albert Leitzmann Berlin 1916
- Hume, David: Essays, moral, political, and literary; ed. T. H. Green / T. H. Grose, 2 vol., London 1875
- Jacobi, Johann Georg: Die Winterreise, Düsseldorf 1769

- Jacobi, Friedrich Heinrich: Auserlesener Briefwechsel ed. Friedrich Roth, 2 Bde., Leipzig 1825–27
- Jenisch, Daniel: Über die Schwärmerei und ihre Quellen in unsren Zeiten. In: Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, Bd. 5, 1787, St. 3, p. 23–41
- Jochmann, Carl Gustav: Die Rückschritte der Poesie und andere Schriften, ed. Werner Kraft, Frankfurt a. M. 1967
- Justi, Johann Heinrich Gottlob von: Von den Manufakturen und Fabriken, 2 Bde., Kopenhagen 1758–61
- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. 1. Abt.: Werke (Akademie-Ausgabe), Bd. 1–8, Berlin 1902–1912
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, ed. Karl Vorländer, Hamburg 1968
- [Kerner, Johann Georg:] Briefe über Frankreich, die Niederlande und Teutschland, Altona 1797
- Kleuker, Johann Friedrich: Beantwortungsversuch einer im Teutschen Merkur aufgeworfenen Frage. In: Deutsches Museum, Jg. 1777, Bd. 1, p. 223–254 / 331–346
- Klopstock, Friedrich Gottlieb: Oden, ed. Franz Muncker / Jaro Pawel, 2 Bde., Stuttgart 1889
- Klopstock, Friedrich Gottlieb: Sämtliche Werke, 18 Bde., Leipzig 1823–30
- [Knesebeck, Karl Friedrich von dem:] Betrachtung über den jetzigen Krieg und die Ursachen seiner falschen Beurteilung, o. O. 1794
- [Knesebeck, Karl Friedrich von dem:] Etwas über den Krieg in der öffentlichen Meinung. Ein Wort zur Beherzigung bei den Kreuzzügen des 18. Jahrhunderts, Palästina 1795
- [Knesebeck, Karl Friedrich von dem:] Über die Gewalt der Meinungen und den Einfluß des jetzigen Krieges auf öffentliche Meinung, Glückseligkeit und Humanität. Eine Rede, Südpreußen, im Juni 1795
- [Knesebeck, Karl Friedrich von dem:] Etwas über den Nationalcharakter des jetzigen französischen Volks. In: Deutsche Monatsschrift, Jg. 1795, Bd. 1, p. 298–312
- [Knigge, Adolph Freiherr:] Über die Ursachen, warum wir vorerst in Deutschland wohl keine gefährliche politische Haupt-Revolution zu erwarten haben. In: Schleswigsches Journal, Jg. 1793, Bd 2, p. 273–290
- [Knigge, Adolph Freiherr:] Rückblicke auf den, wenn Gott will, für Deutschland nun bald geendigten Krieg, Kopenhagen 1795
- [Laukhard, Friedrich Christian:] Briefe eines preußischen Augenzeugen über die Feldzüge gegen die Neufranken, 7 Bde., Germanien [recte Altona] 1793–98
- Laukhard, Magister Friedrich Christian: Leben und Schicksale von ihm selbst beschrieben, 5 Teile, Halle u. Leipzig 1792–1802 (Teil 3 und 4/1–2 u. d. T.: Begebenheiten, Erfahrungen und Bemerkungen während des Feldzugs gegen Frankreich, 1796–97)
- Lavater, Johann Kaspar: Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe, Bd. 4, Leipzig u. Winterthur 1778
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Nouveaux essais sur l'entendement humain. Sämtliche Schriften und Briefe (Akademie-Ausgabe), 6. Reihe, Bd. 6, Berlin 1962

- Lessing, Gotthold Ephraim: *Gesammelte Werke*, ed. Paul Rilla, 10 Bde., Berlin u. Weimar (2) 1968
- Lichtenberg, Georg Christoph: *Schriften und Briefe*, ed. Wolfgang Promies, 4 Bde., München 1967–72
- Locke, John: *An Essay concerning Human Understanding*, London 1828
- [Lucius, Carl Friedrich:] *Feindeslob, oder Züge der Vernunft, Menschlichkeit, Vaterlandsliebe und Großmut an dem französischen Volke seit der Revolution 1789*, Frankfurt u. Leipzig 1794
- Mably, Gabriel Bonnot de: *Sur la théorie du pouvoir politique. Textes choisis*, ed. Peter Friedmann, Paris 1975
- Marat, Jean-Paul: *Textes choisis*, ed. Michel Vovelle, Paris 1975
- Marmontel, Jean-François: *Œuvres complètes*, 17 vol., Paris 1787
- Marmontel, Jean-François: *Mémoires*, ed. Maurice Tourneux, 3 vol., Paris 1891
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 1, Berlin (9) 1974
- Matthisson, Friedrich von: *Erinnerungen*, Bd. 1, Zürich 1810
- Meister, Leonhard: *Über die Schwärmerei. Eine Vorlesung*, Bern 1775
- Mendelssohn, Moses: *Gesammelte Schriften*, 7 Bde., Leipzig 1843–45
- Mercier, Louis-Sébastien: *Du Théâtre ou Nouvel essai sur l'art dramatique*, Amsterdam 1773  
(Reprint Hildesheim 1973)
- Mercier, Louis-Sébastien: *Le Tableau de Paris. Choix de textes*, ed. Jeffry Kaplow, Paris 1979
- Mercier, Louis-Sébastien: *Le Nouveau Paris*, 6 vol., Paris an VII [1799]
- Miller, Johann Martin: *Briefwechsel dreier akademischer Freunde*, 2 Bde., Ulm (2) 1778–79  
[Mittler:] *Reminiszenzen aus dem Feldzuge am Rhein in den Jahren 1792 bis 1795*, Berlin u. Leipzig 1802
- More, Henry: *Enthusiasmus triumphatus; or a brief discourse of the Nature, Causes, Kinds and Cure of Enthusiasm*, London 1662 (Reprint Los Angeles 1966)
- [Moser, Friedrich Carl von:] *Von dem Deutschen national-Geist*, o. O. [Frankfurt a. M.] 1765
- [Musaeus, Johann Karl August:] *Physiognomische Reisen; voran ein physiognomisch Tagebuch*, 4 Hefte, Altenburg 1788
- Nicolai, Friedrich: *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker*, ed. Bernd Witte, Stuttgart 1991
- [Oelsner, Konrad Engelbert:] *Luzifer oder gereinigte Beiträge zur Geschichte der französischen Revolution*, 2 Bde., o. O. [Leipzig] 1797–99
- Paine, Thomas: *The Political Writings*, 2 vol., Boston 1856
- Pockels, Carl Friedrich: *Nachschrift [zu Jenisch, Über die Schwärmerei]. In: Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Bd. 5, 1787, St. 3, p. 41–48
- Posselt, Ernst Ludwig: *Krieg der Franken gegen die wider sie verbündeten Mächte*, Göttingen 1793
- [Posselt, Ernst Ludwig:] *Die fränkische Republik. In: Europäische Annalen*, Jg. 1797, Bd. 4, p. 147–192

- Raynal, Guillaume Thomas: *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*. Choix de textes, ed. Yves Benot, Paris 1981
- Rebmann, Georg Friedrich: *Kosmopolitische Wanderungen durch einen Teil Deutschlands*, [1793] ed. Hedwig Voegt, Frankfurt a.M. 1968
- Rebmann, Georg Friedrich: *Holland und Frankreich in Briefen. Geschrieben auf einer Reise von der Niederelbe nach Paris im Jahr 1796*, ed. Hedwig Voegt, Berlin 1981
- Rebmann, Georg Friedrich: *Vollständige Geschichte meiner Verfolgungen und meiner Leiden*, Amsterdam [recte Altona] 1796 (Scriptor Reprint)
- [Reichardt, Johann Friedrich:] *Vertraute Briefe über Frankreich. Auf einer Reise im Jahr 1792 geschrieben*, 2 Bde., Berlin 1792–93
- Reimarus, Hermann Samuel: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, ed. Gerhard Alexander, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1972
- Reimarus, Johann Albert Heinrich: *Über die Schwärmerei unserer Zeiten*. In: Lichtenberg, Gesammelte Werke, ed. Wilhelm Grenzmann, Frankfurt a.M. 1949, Bd. 2, p. 327–339
- Reinhold, Carl Leonhard: *Die drei Stände*. [1792] In: *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft*, ed. Zwi Batscha/Jörn Garber, Frankfurt a.M. 1981, p. 132–145
- Robespierre, Maximilien: *Œuvres*, vol. 10, ed. Marc Bouloiseau / Albert Soboul, Paris 1967
- Roland, Manon (née Phlipon): *Appel à l'impartiale postérité par la citoyenne Roland*, 4 vol., Paris an III [1795]
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emile ou de l'éducation*, ed. François et Pierre Richard, Paris 1964
- Rousseau, Jean-Jacques: *Du Contrat social* [und andere Schriften], Paris 1962
- Rousseau, Jean-Jacques: *Œuvres complètes*, ed. Michel Launay, vol. 1: *Œuvres autobiographiques*, Paris 1967
- Scharnhorst, Gerhard: *Entwickelung der allgemeinen Ursachen des Glücks der Franzosen in dem Revolutionskriege*. In: *Neues Militärisches Journal*, Bd. 8, 1797, p. 1–154
- Schiller, Friedrich: *Sämtliche Werke* (Säkular-Ausgabe), 16 Bde., Stuttgart u. Berlin o.J. [1905]
- Schlosser, Johann Georg: *Über Spott und Schwärmerei*. In: *Deutsches Museum*, Jg. 1776, Bd. 2, p. 785–87 (und in: Schlosser, Kleine Schriften, Bd. 1, Basel 1779, p. 246–50)
- Schlözer, August Ludwig: *Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre*, Göttingen 1793
- Schubart, Christian Friedrich Daniel: *Deutsche Chronik auf das Jahr 1774, 1775, 1776, 1777*. Faksimiledruck, ed. Hans Krauss, 4 Bde., Heidelberg 1975
- Schubart, Christian Friedrich Daniel: *Gesammelte Schriften und Schicksale*, 8 Bde., Stuttgart 1839–40
- Schulz, Friedrich: *Geschichte der großen Revolution in Frankreich*, Berlin (2) 1790
- Seume, Johann Gottfried: *Prosaschriften*, ed. Werner Kraft, Darmstadt 1974
- Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, Earl of: *Characteristics of men, manners, opinions, times*; 3 vol., London (4) 1727
- Shaftesbury: *Ein Brief über den Enthusiasmus. – Die Moralisten*, ed. Wolfgang H. Schrader, Hamburg 1980

- Sidney, Algernon: Discourses concerning Government. To which are added Memoirs of his Life and an Apology for himself, London (3) 1751
- Stael, Madame de: Considérations sur les principaux événements de la Révolution française, 3 vol., Paris (2) 1818
- Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu: Über die Fülle des Herzens. In: Sturm und Drang. Kritische Schriften, ed. Erich Loewenthal, Heidelberg (3) 1972, p. 789–800
- [Stolz, Johann Jakob:] Über Schwärmerie Toleranz und Predigtwesen, Upsal [recte Leipzig] 1776
- Stolz, Johann Jakob: Sektengeist, In: Der Genius der Zeit, Bd 9, Sept.–Dez., 1796, p. 150–230
- Sturz, Helfrich Peter: Schriften, 2 Bde., Leipzig 1786
- Vauvenargues: Introduction à la connaissance de l'esprit humain, ed. Jean Dagen, Paris 1981
- Villaume, Peter: Welches sind die Mittel, die Vaterlandsliebe bei dem Volke zu erwecken? [1794]  
In: Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, ed. Zwi Batscha/Jörn Garber, Frankfurt a. M., 1981, p. 267–76 [Teildruck]
- Voltaire: Dictionnaire philosophique, ed. Julien Benda/Raymond Naves, Paris 1961
- Voltaire: Lettres philosophiques, ed. Raymond Naves, Paris 1964
- Voltaire: L'Affaire Calas et autres affaires [Traité sur la tolérance], ed. Jacques Van den Heuvel, Paris 1975
- Wagener, Samuel Christoph: Über den Feldzug der Preußen gegen die Nordarmee der Neufranken im Jahr 1793, Stendal 1795
- Walch, Johann Georg: Philosophisches Lexicon, Leipzig 1726
- Wedekind, Georg: Ideen eines Deutschen über die auswärtigen Verhältnisse der Französischen Republik. In: Beiträge zur Geschichte der französischen Revolution, Bd. 7, 1796, p. 534–581
- Wezel, Johann Karl: Belphegor oder die wahrscheinlichste Geschichte unter der Sonne, Frankfurt a. M. 1978
- Wieland, Christoph Martin: Werke [ed. Hempel], 40 Bde., Berlin o.J. [1879 ff.]
- Wieland, Christoph Martin: Gesammelte Schriften. I. Abt.: Werke (Akademie-Ausgabe), Berlin 1909 ff., Bd. 15: Prosaische Schriften II (1783–1794), ed. Wilhelm Kurrelmeyer, 1930, Bd. 17: Peregrinus Proteus. Göttergespräche, ed. Hans Grantzow / Richard Täufel, 1976, Bd. 21: Kleine Schriften I (1773–1777), ed. Wilhelm Kurrelmeyer, 1939, Bd. 23: Kleine Schriften III (1783–1791) ed. William Clark, 1969
- Wieland, Christoph Martin: Auswahl denkwürdiger Briefe, ed. Ludwig Wieland, 2 Bde., Wien 1815
- Wieland, Christoph Martin: Geschichte des Agathon, München 1983
- Wieland, Christoph Martin: Geschichte der Abderiten, Frankfurt a. M. 1961
- Zedler, Johann Heinrich: Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, Halle u. Leipzig, Bd. 8, 1734; Bd. 9, 1735; Bd. 35, 1743
- [Anonym:] Freimütige Briefe eines Engländer über den Feldzug des Herzogs von Braunschweig und des General Wurmsers, Germanien 1794

- [Anonym:] Briefe über den Feldzug von 1794. Von einem Offizier der Armee am Rhein an seinen Freund in B., Frankfurt a. M. u. Leipzig 1795
- [Anonym:] Bemerkungen über Frankreich während der Feldzüge in den Jahren 1793–1795, o. O. 1797
- [Anonym:] Der Krieg der Griechen gegen die Perser in Vergleich mit dem jetzigen der Alliierten gegen Frankreich. In: Magazin der neuesten merkwürdigen Kriegsbegebenheiten, Bd. 3, 1795, p. 19–69
- [Anonym:] Über den militärischen Enthusiasmus. In: Magazin der neuesten merkwürdigen Kriegsbegebenheiten, Bd. 6, 1796, p. 25–45
- [Anonym:] Über den Gemeingeist und die Marseiller Hymne. In: Frankreich im Jahr 1796, Bd. 1, p. 179–182

#### Textsammlungen

- Empfindsamkeit. Band III: Quellen und Dokumente, ed. Gerhard Sauder, Stuttgart 1980
- Sturm und Drang. Kritische Schriften, ed. Erich Loewenthal, Heidelberg (3) 1972
- Epochen der deutschen Lyrik, ed. Walther Killy. Band 6: Gedichte 1770–1800, ed. Gerhart Pickerodt, München (2) 1981
- Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, ed. Zwi Batscha/Jörn Garber, Frankfurt a. M. 1981
- Bergk/Ewald/Fichte u. a.: Aufklärung und Gedankenfreiheit. Fünfzehn Anregungen aus der Geschichte zu lernen, ed. Zwi Batscha, Frankfurt a. M. 1977
- La pensée révolutionnaire en France et en Europe 1780–1799, ed. Jacques Godechot, Paris 1964
1789. L'an un de la liberté. Étude historique – textes originaux, ed. Albert Soboul, Paris (3) 1973
- Confédération Nationale. Ou récit exact et circonstancié de tout ce qui s'est passé à Paris, le 14 juillet 1790, a la Fédération. Avec le recueil de toutes les pièces (...), Paris 1790
- Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur, ed. Claus Träger, Leipzig / Frankfurt a. M. 1975
- Mainz zwischen Rot und Schwarz. Die Mainzer Revolution 1792–1793 in Schriften, Reden und Briefen, ed. Claus Träger, Berlin 1963
- Leben und Werke norddeutscher Jakobiner, ed. Walter Grab, Stuttgart 1973
- Linksrheinische deutsche Jakobiner, ed. Axel Kuhn, Stuttgart 1978
- Gebt der Freiheit Flügel. Die Zeit der deutschen Jakobiner 1789–1805, ed. Hellmut G. Haasis, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg 1988
- Jakobinische Flugschriften aus dem deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts, ed. Heinrich Scheel, Berlin 1965
- Das Neueste von gestern. Kulturgeschichtlich interessante Dokumente aus alten deutschen

Zeitungen, ed. Eberhard Buchner, 5 Bde., München 1911–13. Bd. 4 – 5: Die Zeit der französischen Revolution (1913)

Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preußens unter Friedrich Wilhelm III., vorzugsweise aus dem Nachlaß von F. A. von Stägemann, ed. Franz Rühl, Bd. 1, Leipzig 1899

## Zeitschriften

Allgemeine Deutsche Bibliothek. (1765–1792) Hrsg. Friedrich Nicolai.

Lippische Intelligenzblätter. ab 1767 [Red. ab 1773: Johann Lorenz Benzler].

Der Deutsche Merkur / Der Neue Deutsche Merkur. (1773–1789 / 1790–1810) Hrsg. Christoph Martin Wieland.

Deutsches Museum. (1776–1788), Hrsg. Heinrich Christian Boie; Christian Wilhelm (von) Dohm.

Deutsche Chronik / Vaterlandschronik / Chronik. (1774–1777 / 1787–1791 [1793]) Hrsg. Christian Friedrich Daniel Schubart.

Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur. (1780–1785) Hrsg. Georg Christoph Lichtenberg (mit Georg Forster).

Berlinische Monatsschrift. (1783–1796) Hrsg. Friedrich Gedike; Johann Erich Biester.

Magazin zur Erfahrungsseelenkunde. (1783–1793) Hrsg. Karl Philipp Moritz.

Braunschweigisches Journal / Schleswigsches Journal. (1788–1791 / 1792–1793) Hrsg. Joachim Heinrich Campe u.a. / August von Hennings.

Der Genius der Zeit. (1794–1800) Hrsg. August von Hennings.

Annalen der leidenden Menschheit. (1795–1801) Hrsg. August von Hennings.

Deutsche Monatsschrift. (1790–1802) Hrsg. Gottlob Nathanael Fischer; Friedrich Gentz.

Minerva. (1792–1809) Hrsg. Johann Wilhelm von Archenholtz.

Europäische Annalen. (1795–1820) Hrsg. Ernst Ludwig Posselt.

Die Schildwache. (1796–1797) Hrsg. Andreas Georg Friedrich Rebmann.

Klio. Eine Monatsschrift für die französische Zeitgeschichte. (1795–1796) Hrsg. Peter Paul Usteri.

Beyträge zur Geschichte der französischen Revolution. (1795–1796) Hrsg. Peter Paul Usteri.

Frankreich im Jahr 1795(–1805). Hrsg. Johann Friedrich Reichardt.

Magazin der neuesten merkwürdigen Kriegsbegebenheiten. (1794–1796) [Hrsg. August Wilhelm von Leipziger].

Neues Militairisches Journal. (1788–1805) [Hrsg. Gerhard Scharnhorst].

## Forschungsliteratur

Beck, Lewis W.: Kant and the Right of Revolution. In: *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971, p. 411–422

- Benot, Yves: Diderot. De l'athéisme à l'anticolonialisme, Paris 1970
- Bertaux, Pierre: Hölderlin und die Französische Revolution, Frankfurt a. M. 1969
- Beutin, Wolfgang: Die Französische Revolution im Medium des Vergleichs mit der Reformation.  
In: „Sie und nicht Wir“. Die Französische Revolution und ihre Wirkung auf Norddeutschland und das Reich, ed. Arno Herzig / Inge Stephan / Hans G. Winter, Hamburg 1989, Bd. 2, p. 515–533
- Böschenstein, Bernhard: „Frucht des Gewitters“. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution, Frankfurt a. M. 1989
- Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (ed.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 7 Bde., Stuttgart 1972 ff.
- Burg, Peter: Kant und die Französische Revolution, Berlin 1974
- Cassirer, Ernst: Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen (3) 1973
- Chouillet, Jacques: Diderot, Paris 1977
- Christ, Kurt: Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits, Würzburg 1988
- Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern u. München (5) 1965
- Delon, Michel: L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770–1820), Paris 1988
- Duchet, Michèle: Diderot et l'Histoire des Deux Indes ou l'écriture fragmentaire, Paris 1978
- Dülmen, Richard van: Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation, Stuttgart 1975
- Düntzer, Heinrich: Christoph Kaufmann. Der Apostel der Geniezeit und der Herrnhutische Arzt, Leipzig 1882
- Eisner, Kurt: Das Ende des Reichs. Deutschland und Preußen im Zeitalter der großen Revolution, Berlin (2) 1907
- Elton, Oliver: Reason and Enthusiasm in the eighteenth century. In: Essays and studies by members of the English Association, vol. 10, Oxford 1924, p. 122–136
- Fink, Eugen: Vom Wesen des Enthusiasmus, Essen 1947
- Garber, Jörn: Liberaler und demokratischer Republikanismus. Kants Metaphysik der Sitten und ihre radikaldemokratische Kritik durch J. A. Bergk. In: Die demokratische Bewegung in Mitteleuropa im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert, ed. Otto Büsch / Walter Grab, Berlin 1980, p. 251–289
- Geerdt, Hans-Jürgen: Ironie und revolutionärer Enthusiasmus. Zu Georg Forsters „Erinnerungen aus dem Jahr 1790“. In: Weimarer Beiträge, 1, 1955, (H. 3), p. 296–312
- Goltz, Colmar Freiherr von der: Roßbach und Jena, Berlin 1883
- Griewank, Karl: Der neuzeitliche Revolutionsbegriff, Frankfurt a. M. 1973
- Grimminger, Rolf (ed.): Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Band 3: Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution (1680–1789), München 1980
- Grimminger, Rolf: Einleitung. Ibid., p. 15–99
- Gulyga, Arsenij: Immanuel Kant, Frankfurt a. M. 1981

- Haym, Rudolph: Herder. Nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt, 2 Bde., Berlin 1880–85
- Heuss, Alfred: Barthold Georg Niebuhrs wissenschaftliche Anfänge, Göttingen 1981
- Hinck, Walter (ed.): Sturm und Drang, Kronberg/Ts. 1978
- Hinske, Norbert (ed.): Die Aufklärung und die Schwärmer. In: Aufklärung, Jg. 3, 1988, H. 1, p. 3–81
- Hinske, Norbert: Zur Verwendung der Wörter ‚schwärmēn‘, ‚Schwärmer‘, ‚Schwärmerei‘, ‚schwärmerisch‘ im Kontext von Kants Anthropologiekolleg. Eine Konkordanz. Ibid., p. 73–81
- Hofer, Hermann (ed.): Louis-Sébastien Mercier précurseur et sa fortune, München 1977
- Hofer, Hermann (ed.): Schwerpunkt Mercier. In: Lendemains, Jg. 3, 1978, Nr. 11, p. 3–95
- Jacobs, Ed.: Johann Lorenz Benzler. In: Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde, 27, 1894, p. 1–90
- Jäger, Hans-Wolf: Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1970
- Jäger, Hans-Wolf: Politische Metaphorik im Jakobinismus und im Vormärz, Stuttgart 1971
- Klibansky, Raymond / Panofsky, Erwin / Saxl, Fritz: Saturn und Melancholie, Frankfurt a. M. 1990
- Knox, Ronald A.: Enthusiasm. A chapter in the history of religion with special reference to the 17th and 18th centuries, Oxford 1950
- König, Helmut: Zur Geschichte der Nationalerziehung in Deutschland im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, Berlin 1960
- Koselleck, Reinhart: Richtlinien für das Lexikon Politisch-Sozialer Begriffe der Neuzeit. In: Archiv für Begriffsgeschichte, 11, 1967, p. 81–99
- Koselleck, Reinhart (ed.): Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Stuttgart 1979
- Koselleck, Reinhart: Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte. Ibid., p. 19–36
- Krauss, Werner: Über französisch ‚enthousiasme‘ im 18. Jahrhundert. In: W. K., Werk und Wort. Aufsätze zur Literaturwissenschaft und Wortgeschichte, Berlin u. Weimar 1972, p. 178–204 (Erstdruck in: Wiss. Zs. d. Univ. Halle, Ges.- u. sprachwiss. Reihe, 19, 1970, p. 91–100; sowie in: Festschrift für Harri Meier, München 1971, p. 259–275)
- Krauss, Werner: Über eine Kampfschrift der Aufklärung: der ‚Essai sur les préjugés‘. In: W. K., Studien zur deutschen und französischen Aufklärung, Berlin 1963, p. 273–299
- Kreimendahl, Lothar: Humes Kritik an den Schwärmern und das Problem der ‚wahren Religion‘ in seiner Philosophie. In: Aufklärung, Jg. 3, 1988, H. 1, p. 7–27
- Launay, Michel: Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique (1712–1762), Cannes 1971
- Link, Jürgen: Die Revolution im System der Kollektivsymbolik. In: Aufklärung, Jg. 1, 1986, H. 2, p. 5–23
- Lyotard, Jean-François: L’enthousiasme. La critique kantienne de l’histoire, Paris 1986
- McCarthy, John A.: Shaftesbury and Wieland. The question of Enthusiasm. In: Studies in Eighteenth Century Culture, 6, 1977, p. 79–95

- Meissner, Franz-Joseph: Wortgeschichtliche Untersuchungen im Umkreis von französisch ‚Enthusiasme‘ und ‚Génie‘, Genf 1979
- Meyer, Herman: Natürlicher Enthusiasmus. Das Morgenländische in Goethes ‚Novelle‘, Heidelberg 1973
- Monglond, André: Le Préromantisme français, 2 vol., Grenoble 1930
- Mornet, Daniel: Le Romantisme en France au XVIII<sup>e</sup> siècle, Paris, 1912
- Mornet, Daniel: Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715–1787), Paris (4) 1947
- Mortier, Roland: Unité ou scission du siècle des Lumières. In: R. M., Clartés et ombres du siècle des Lumières, Geneve 1969, p. 114–124 (Erstdruck in: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, vol. 26, 1963)
- Mortier, Roland: Diderot en Allemagne (1750–1850), Paris 1954
- Müller, A.: Enthusiasmus. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. Joachim Ritter, Bd. 2, Basel 1972, p. 526 f.
- Naville, Pierre: D’Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle, Paris 1967
- Nehren, Birgit: Selbstdenken und gesunde Vernunft. Über eine wiederaufgefundene Quelle zur Berliner Mittwochsgesellschaft. In: Aufklärung, Jg. 1, 1986, H. 1, p. 87–101
- Ozouf, Mona: La fête révolutionnaire 1789–1799, Paris 1976
- Pascal, Roy: Der Sturm und Drang, Stuttgart (2) 1977
- Persky, Abraham Ph.: The changing concepts of Enthusiasm in the 17th and 18th centuries, Diss. Stanford 1959
- Pieper, Josef: Begeisterung und göttlicher Wahnsinn, München 1962
- Pomeau, René: La religion de Voltaire, Paris 1956
- Proust, Jacques: L’Encyclopédie, Paris 1965
- Raschke, Bärbel: Der Revolutionskrieg im Urteil historisch-politischer und literarischer Zeitschriften der Jahre 1792/93. In: Weimarer Beiträge, 30, 1984, (H. 2), p. 305–318
- Ratjen, Henning: Johann Friedrich Kleuker und Briefe seiner Freunde, Göttingen 1842
- Rietzschel, Evi: Meinungsbildung und -differenzierung im Spiegel politisch-literarischer Zeitschriften 1796/97. In: Weimarer Beiträge, 26, 1980, H. 3, p. 50–75
- Ruiz, Alain: Agents de la propagande révolutionnaire en Allemagne de 1789 à 1792: Les voyageurs et leurs récits sur la France. In: Deutschland und die Französische Revolution, ed. Jürgen Voß, München 1983, p. 82–97
- Sauder, Gerhard: Empfindsamkeit. Band I: Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart 1974
- Sauder, Gerhard: Geniekult im Sturm und Drang. In: Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Bd. 3: Deutsche Aufklärung (1680–1789), ed. Rolf Grimminger, München 1980, p. 327–340
- Sauder, Gerhard: Verhältnismäßige Aufklärung. In: Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft, 9, 1974, p. 102–126
- Schalk, Fritz: Zur Geschichte von enthousiasme. In: Romanische Forschungen, 87, 1975, p. 191–225

- Schalk, Fritz: Über fanatique und fanatisme. In: F. S., *Exempla romanischer Wortgeschichte*, Frankfurt a. M. 1966, p. 60–74
- Schalk, Fritz: Diderots Essai über Claudius und Nero. In: F. S., *Studien zur französischen Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1977, p. 362–391
- Scheel, Heinrich: Süddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts, Berlin 1962
- Scherpe, Klaus R.: *Werther und Wertherwirkung*, Wiesbaden (3) 1980
- Schings, Hans-Jürgen: Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1977
- Schlumbohm, Jürgen: Freiheit. Die Anfänge der bürgerlichen Emanzipationsbewegung in Deutschland im Spiegel ihres Leitwortes, Düsseldorf 1975
- Schnapper, Antoine: *David témoin de son temps*, Fribourg/Paris 1980
- Schneider, Erich: Revolutionserlebnis und Frankreichbild zur Zeit des ersten Koalitionskrieges (1792–1795). In: *Francia*, 8, 1980, p. 277–393
- Schneider, Erich: Das Bild der französischen Revolutionsarmee (1792–95) in der zeitgenössischen deutschen Publizistik. In: *Deutschland und die Französische Revolution*, ed. Jürgen Voß, München 1983, p. 194–213
- Schneiders, Werner: Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung, Freiburg u. München 1974
- Schröder, Winfried: Die Präromantiktheorie – eine Etappe in der Geschichte der Literaturwissenschaft? In: *Weimarer Beiträge*, 12, 1966, p. 723–764
- Schulte, Hans H.: Zur Geschichte des Enthusiasmus im 18. Jahrhundert. In: *Publications of the English Goethe Society*, N. S., 39, 1968/69, p. 85–122
- Schultz, Heiner: Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte. In: *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, ed. Reinhart Koselleck, Stuttgart 1979, p. 43–74
- Schulz, Hans: Deutsches Fremdwörterbuch, Bd. 1, Straßburg 1913 (s. v. Enthusiasmus, p. 175 f.)
- Sengle, Friedrich: Wieland, Stuttgart 1949
- Soboul, Albert: *La Révolution française*, 2 vol., Paris 1972
- Spaemann, Robert: ‚Fanatisch‘ und ‚Fanatismus‘. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15, 1971, p. 256–274
- Spoo, Peter: Enthusiasm. In: *Europäische Schlüsselwörter*, ed. Sprachwissenschaftliches Kolloquium (Bonn), Bd. 2, München 1964, p. 50–67
- Starobinski, Jean: Jean-Jacques Rousseau. *La transparence et l’obstacle*, Paris 1957
- Stierle, Karlheinz: Historische Semantik und die Geschichtlichkeit der Bedeutung. In: *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, ed. Reinhart Koselleck, Stuttgart 1979, p. 154–189
- Stuke, Horst: Aufklärung. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*, ed. O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck, Bd. 1, Stuttgart 1972, p. 243–342
- Tieghem, Paul Van: *Le sentiment de la nature dans le Préromantisme européen*, Paris 1960
- Timm, Hermann: Gott und die Freiheit. *Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Band

- 1: Die Spinozarenaissance, Frankfurt a. M. 1974
- Trahard, Pierre: Les maîtres de la Sensibilité française au XVIII<sup>e</sup> siècle (1715–1789), 4 vol., Paris 1931–33
- Trahard, Pierre: La Sensibilité révolutionnaire (1789–1794), Paris 1936
- Tronskaja, Maria: Die deutsche Prosasatire der Aufklärung, Berlin 1969
- Tucker, Susie I.: Enthusiasm. A study in semantic change, Cambridge 1972
- Valjavec, Fritz: Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770–1815, ed. Jörn Garber, Kronberg/Ts. u. Düsseldorf 1978
- Varloot, Jean: Des Lumières à la Révolution. Condorcet et l'idée de progrès. In: Manuel d'histoire littéraire de la France, ed. P. Abraham/R. Desné, tome III (1715–1789), Paris 1969, p. 545–561
- Vovelle, Michel (ed.): L'état de la France pendant la Révolution (1789–1799), Paris 1988
- Wahl, Hans: Geschichte des Teutschen Merkur, Berlin 1914
- Walzel, Oskar: Shaftesbury und das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift, 1, 1909, p. 416–437
- Weyand, Klaus: Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung, Köln 1963
- Weyergraf, Bernd: Der skeptische Bürger. Wielands Schriften zur Französischen Revolution, Stuttgart 1972
- Winkler, Karl Tilman: Enthusiasmus und gesellschaftliche Ordnung. „Enthusiasm“ im englischen Sprachgebrauch in der ersten Hälfte des 18. Jhs. In: Aufklärung, Jg. 3, 1988, H. 1, p. 29–47

## ÜBER DEN AUTOR

Jürgen Schramke wurde am 12. August 1942 in Sorau, in der Niederlausitz, geboren. 1950 siedelte die Familie erst nach Heide und später nach Rendsburg in Holstein um.

Nach dem Abitur studierte Jürgen Schramke an den Universitäten Tübingen, Kiel und Göttingen die Fächer Germanistik, Romanistik und Philosophie. 1966–67 absolvierte er als DAAD-Stipendiat ein Studienjahr in Aix-en-Provence. Nach Göttingen zurückgekehrt, war er Doktorand bei Prof. Walther Killy und arbeitete zeitweise als Tutor. Seine Dissertation „Zur Theorie des modernen Romans“ wurde beim Verlag C. H. Beck (München 1974) veröffentlicht und erschien später auch in italienischer Übersetzung (1980).

Von 1972 bis 1975 war Jürgen Schramke wissenschaftlicher Angestellter am Seminar für Romanische Philologie der Universität Göttingen. Seine Lehrveranstaltungen umfassten Proseminare und Seminare zur französischen Literatur sowie Übersetzungsübungen.

Von 1976 bis 1981 war er – vom Deutschen Akademischen Austauschdienst beauftragt – Lektor am Germanistischen Institut der Université de Provence (Aix-Marseille I). Im Lauf dieser Jahre hielt er Vorlesungen und gab Seminare zur deutschen Landeskunde und Literatur, zu Übersetzungen und sprachpraktischen Übungen. Mit einem Forschungsstipendium lebte Jürgen Schramke 1982–83 überwiegend in Paris, seit 1984 wieder in Göttingen.

Aus seinen umfangreichen Forschungen zur Literatur des 18. Jahrhunderts sind zwei Arbeiten hervorgegangen: eine Buchveröffentlichung über „Wilhelm Heinse und die Französische Revolution“, erschienen beim Max Niemeyer Verlag (Tübingen, 1986) und die Habilitationsschrift „Das Prinzip Enthusiasmus. Wandlungen des Begriffs im Zeitalter der Aufklärung und der Französischen Revolution“ (1995).

Von 1996 bis 2009 unterrichtete er als Privatdozent am Seminar für Deutsche Philologie (Abteilung Deutsche Literatur) der Universität Göttingen. Er hielt Vorlesungen über Schriften zur Erziehung, Bildung und Humanität im 18. Jahrhundert, über Romane des 18. Jahrhunderts und über Grundpositionen und Leitbegriffe von Aufklärung und Humanität. Zu den vielfältigen Themen seiner Hauptseminare gehörten die Sonette von Andreas Gryphius, die Komödien von Lessing, autobiographische Schriften des 18. Jahrhunderts, die philosophischen Gedichte von Goethe, der Roman „Ardinghello“ von Wilhelm Heinse, Zeitgedichte von Heine, der Novellenzyklus „Das Sinngedicht“ von Gottfried Keller und die Romane von Fontane.

Nach Abschluss seiner Lehrtätigkeit setzte Jürgen Schramke seine literarische Forschungstätigkeit fort. Ein umfangreicher Aufsatz, der noch nicht veröffentlicht ist, beschäftigte sich mit Fontanes Romanen: „Das Unheil aus der Vorgeschichte – Über komplexe Handlungsmuster in Fontanes Erzählwerk“. Die Übersetzung von Balzacs Roman „Le Cabinet des Antiques“ blieb unvollendet. Jürgen Schramke starb am 5. August 2016 in Göttingen.



Auf einer breiten Basis maßgeblicher deutscher und französischer Texte gelingt es Jürgen Schramke nachzuweisen, welch bedeutende Rolle dem Konzept Enthusiasmus in den unterschiedlichen Strömungen der Aufklärung zukommt. In einem großen geschichtlichen Bogen von der frühen Aufklärung bis zur Französischen Revolution zeigt er auf, wie der Begriff sich von seinen religiösen Konnotationen löst und zunehmend als eine positive seelische Energie verstanden wird, derer sich die Vernunft bedient, um Praxis werden zu können. Dabei erläutert Jürgen Schramke durchgängig auch die Verbindungs- und Trennlinien zu den Begriffen Schwärmerei und Fanatismus im Kontext der zeitgenössischen Diskussionszusammenhänge und belegt zudem den oftmals engen Zusammenhang zwischen Enthusiasmus und Genie-Konzept.

Als Philologe mit einem ausgeprägten Interesse an Ideengeschichte, als Germanist und Romanist mit langjähriger Erfahrung in Forschung und Lehre an deutschen und französischen Universitäten hat Jürgen Schramke sein Forschungsfeld mit großer Fachkompetenz vermessen. Die Erträge seiner wertvollen Arbeit verdienen Aufmerksamkeit und produktive Auseinandersetzung.

Ruth Florack



Universitätsverlag Göttingen

ISBN: 978-3-86395-365-2